LE GRANDI CORRENTI DEL PENSIERO

GIUSEPPE RENSI
DELLA R. UNIVERSITÀ DI GENOVA

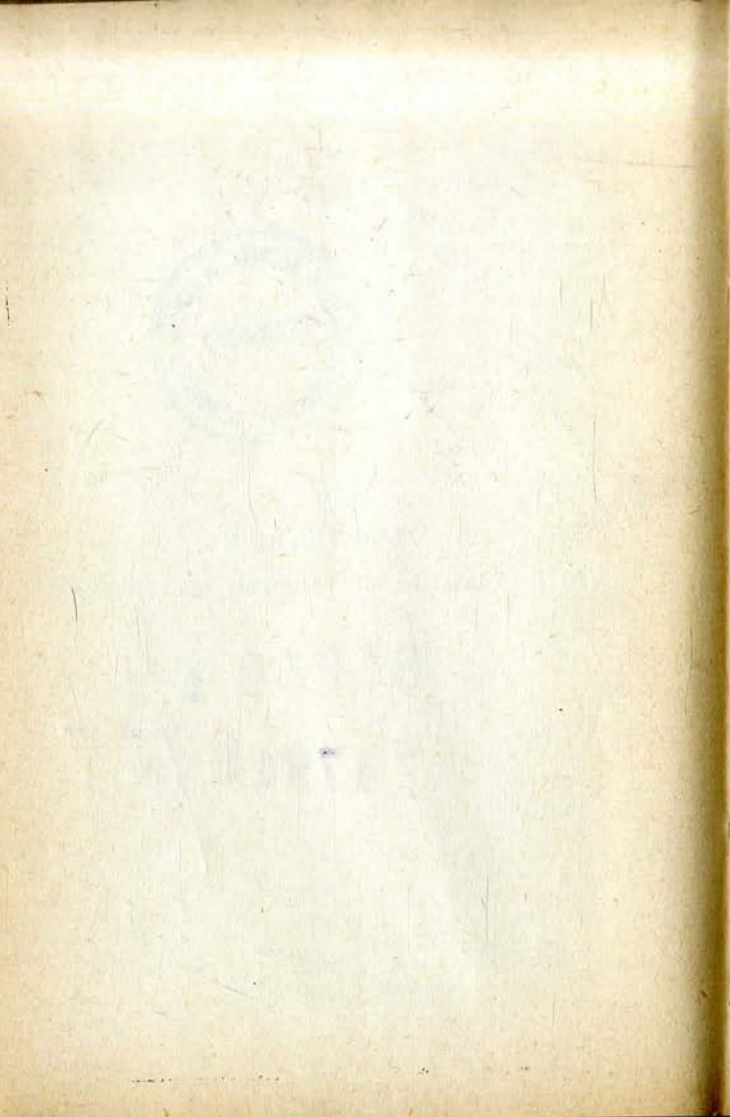
•••

LO SCETTICISMO

EDIZIONI ATHENA
1928
MILANO - Via S. Antonio, 10

AD

ADRIANO TILGHER

ACUTO INDAGATORE DEL PENSIERO RELATIVISTA

AVVERTENZA.

Questo libro si distingue dalla mia *Apologia dello Scetticismo* (Roma, Formiggini, 1926) in ciò che quella vuol essere un'esposizione di scetticismo, come si potrebbe dire, applicato, ossia costruttivo, e questa invece intende di essere un'esposizione di scetticismo puro.

Lungi però dal trovarsi in contrasto le due opere si completano a vicenda. E, come scorge agevolmente chi ci pensi un istante, il loro anello di congiunzione sta nel § 2 del capitolo I. del presente libro. L'*Apologia* non è che lo svolgimento delle implicazioni contenute in detto paragrafo.

Tale osservazione ho creduto opportuno di fare, perchè, mentre, in realtà chi si dia la pena di riflettere attentamente su quello che ho scritto (e ciò si ha diritto di esigere da chi vuol giudicare) deve riconoscere che lo sviluppo del mio pensiero è nel suo insieme rigorosamente unitario (1), la leggenda di miei molteplici cambiamenti è quella che insistono nel far circolare taluni cui dà ombra il fatto che i miei libri siano letti più dei loro.

La qual cosa desidererei vivamente che da essi mi fosse perdonata. Io non ci ho nè colpa, nè merito. Perchè non hanno detto essi le cose che ho detto io? Erano semplicissime, elementarissime, ed *essi stessi* le scorgevano e le scorgono, *essi stessi* sapevano e sanno che questo che essi vedevano al pari, e, forse, prima e meglio di me, ma che, al contrario di me, non *volevano* dire, questo era davvero ciò che, soltanto, la mente umana può proferire intorno al rea-

---

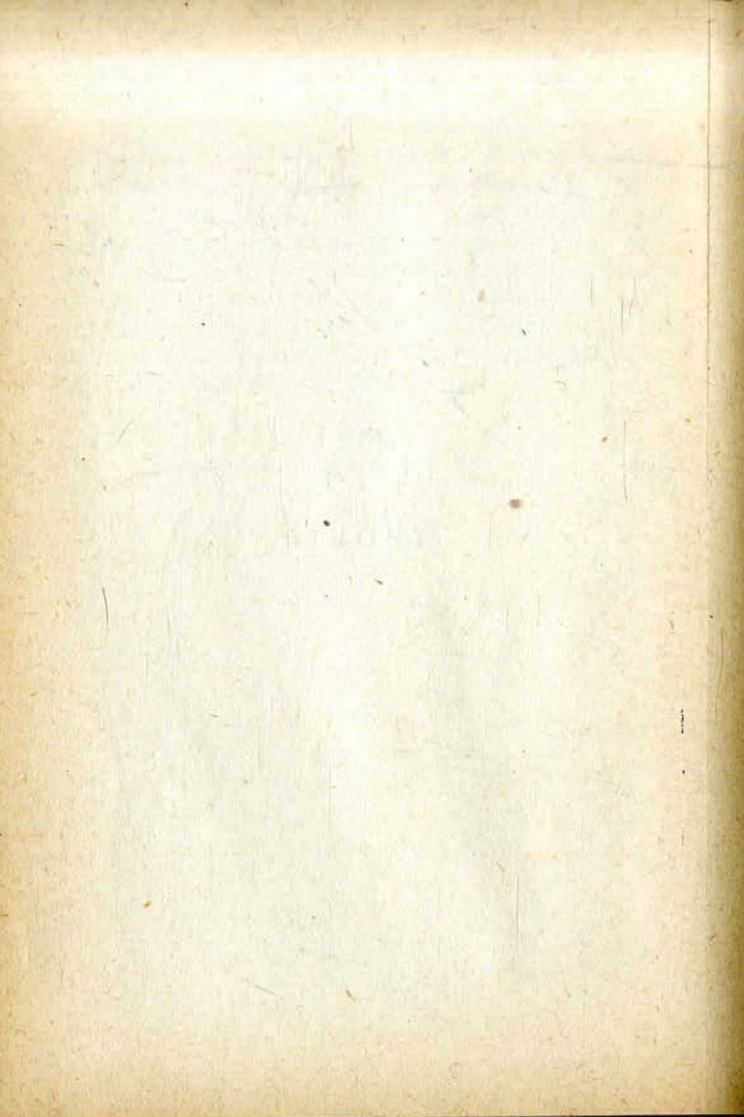
(1) Chi voglia persuadersene vegga la linea che ne ho tracciato nella mia *Selbstdarstellung* (Meiner, Lipsia) o nella *Mia Filosofia* in *Rivista d'Italia e d'America*, Maggio, 1926.

le. Hanno voluto invece mentire a sè stessi, e sforzarsi di architettare in sistemi dottrine la insostenibilità dei cui punti capitali *essi stessi* conoscono, che *essi stessi* sanno non reggere. Ora, il segreto per non essere letti è quello di scrivere esponendo idee le quali colui stesso che le espone ha il senso che sono menzogne convenzionali che si ripetono e si difendono per rispetti umani; come il segreto per essere letti è quello di andare intrepidamente sino in fondo al proprio pensiero e di enunciare senza veli tutto ciò che esso nostro proprio pensiero ci rivela, e, quasi senza o contro nostra voglia, ci costringe a vedere.

Genova, Università, Maggio 1926.

G. R.

Parte I.

TEORIA

I. - IL VERO.

§ 1. *Il Vero e i suoi caratteri: universalità, necessità, immutabilità.* — § 2. *Questi caratteri presenti solo nella percezione.* — § 3. *Critica dell'interpretazione idealistico-dogmatica di essi. L'immutabilità.* — § 4. *L'universalità e la necessità.* — § 5. *Il problema della pazzia.* — § 6. *La mancanza di criterio del Vero.* — § 7. *L'inesistenza del Vero.*

§ 1. — Che cosa è il Vero?

A tale domanda sembra non si possa dare altra risposta che questa: il Vero è ciò che è riconosciuto come tale dalla ragione.

E poichè la ragione si trova in tutti gli uomini (in tutti i non pazzi), ne deriverebbe che due sono i caratteri indicatori del Vero: l'universalità e la necessità. Universalità intesa nel senso del riconoscimento del Vero da parte di tutte le ragioni effettivamente (empiricamente) esistenti. Necessità intesa nel senso che tutte le ragioni effettivamente esistenti sono costrette a riconoscere il Vero, che tutte vi si devono arrendere, che nessuna può sottrarsi alla forza di convinzione con cui esso si affaccia e con cui esige l'assenso.

Perciò questi due caratteri del Vero si richiamano e si integrano a vicenda. Se il Vero non può non essere universale, cioè riconosciuto dalla ragione, ossia da tutte le ragioni, ciò è perchè esso è necessario, vale a dire perchè la sua forza d'evidenza è tale da piegare in modo irresistibile tutte le menti. E, d'altro lato, se esso è necessario, cioè se nessuna mente può a meno di riconoscerlo e di piegarvisi, questa sua necessità deve estrinsecarsi col fatto che le menti di tutti in realtà vi si piegano, cioè con la sua necessità.

Dall'antichità ai tempi moderni i filosofi convengono in quanto ora si disse. Eraclito ed Enesidemo lo esprimono quasi con le medesime parole. Il primo dicendo che «ciò che appare in comune a tutti è degno di fede, poichè si apprende con la ragione comune e divina; ciò invece che si pre-

senta ad uno solo è indegno di fede per la ragione contraria » (1). Il secondo dicendo che « vere sono le cose che appaiono allo stesso modo a tutti, false quelle che no, per cui verità (come l'etimologia della rispettiva parola greca indica) significa non oscuro conoscimento comune » (2). E con parole consimili lo esprime Kant. « Quando un giudizio concorda con un oggetto, devono concordare anche fra loro tutti i giudizi sullo stesso oggetto e così il valore obbiettivo del giudizio di esperienza non significa altro che la sua validità universale ». « Valore obbiettivo e universalità necessaria (per tutti) sono quindi concetti reciproci » (3). « La verità riposa sull'accordo con l'oggetto, rispetto al quale per conseguenza i giudizi di tutti gli intelletti devono (4) essere d'accordo. La pietra di paragone di ciò che si ritiene per vero, se esso sia una convinzione o una semplice persuasione, è quindi esteriormente la possibilità di farlo partecipare e di riscontrare quel ritenere per vero valevole per la ragione d'ogni uomo ». « Io non posso *affermare* nulla (cioè esprimere alcunchè come un giudizio necessariamente valevole per ognuno) tranne ciò che opera una convinzione » (5).

Sembra che a suffragio di tale modo di vedere si possano addurre i seguenti argomenti.

Quando un'idea, un giudizio, un principio è asserito come vero da alcune menti, ma da alcune soltanto, ed altre, contro queste, negano la verità di esso, quale garanzia hanno le prime che la loro affermazione sia attendibile a preferenza di quella delle seconde? Chi ravvisa e decide se un fatto, un giudizio, un principio sia vero, chi pronuncia e stabilisce la sua verità, è la mente umana, e solo questa. Se ora menti umane al pari di quelle che affermano la verità di un fatto o d'un'idea, per contro negano tale verità, non c'è più, nè da una parte nè dall'altra, la sicurezza di non sbagliare. Come potrei essere *sicuro* di trovarmi nel vero io, quando un'altra mente vede la cosa in modo diverso? Con

(1) Sesto Emp., *Adv. Math.* VII, 131
(2) Sesto Emp., *Adv. Math.* X. VIII, 8.
(3) *Proleg.* § 18, 19 (trad. Martinetti)
(4) *Müssen*, si badi; cioè: non possono a meno *in via di fatto*
(5) *Krv.* II ed. or. p. 848, 849.

qual diritto asserire che la mente *qui* (in me) è quella che è nel vero, quando la mente *là* (in te) ha una convinzione diversa? E', in tal caso, la mente umana nel suo tutto che si presenta in sè scissa, e chi sappia per dir così sollevarsi sopra le due menti che dissentono, tener presente in uno sguardo d'insieme il loro dissenso, e avvertire che questa discordia di due menti significa discordia *della mente*, cioè incapacità da parte *di questa* d'una decisione univoca, scorge che nessuna pronunciazione intorno alla verità del fatto o dell'idea in questione è in tal caso possibile.

Perciò avviene che per accertarsi della verità di ciò che pensa, ogni mente sente il bisogno di ricorrere al controllo di un'altra mente. Prima di tutto di sè medesima diventata *altra* (della *mia* mente d'un mese o d'un anno successivo al momento in cui ho pensato o concepito). Poi della mente d'un altro, di alcuni altri, di parecchi altri. E la sua certezza d'essere nel vero cresce col crescere del numero delle menti che riconoscono come vero ciò che essa scorge tale. Ne deriverebbe che al « limite » v'è l'adesione di tutte le menti. Vale a dire che se la probabilità che una cosa sia vera cresce con l'aumentare delle adesioni al riconoscimento della sua verità, e se la probabilità della sua verità diventa infinitamente grande in seguito all'adesione di moltissime menti, la certezza assoluta non si potrebbe avere finchè poche menti od anche una sola resistono (la storia documenta ad ogni momento che convinzioni professate dall'enorme maggioranza si sono dimostrate false in confronto di quelle di pochi che vi resistevano, e hanno finito per essere da queste sconfitte), e che tale certezza assoluta non si raggiungerebbe che con l'adesione di tutte le menti.

Ma, come è provato da quanto appunto ora si accennò, l'adesione anche di *tutte* le menti *presenti* può venir meno; e la certezza assoluta che una cosa sia vera, richiederebbe l'adesione *permanente* di tutte le menti, cioè l'adesione *veramente* di *tutte*, presenti e future, l'impossibilità che mai nessuna mente impugni la verità di quella cosa. Allora veramente la sua verità, sarebbe un pronunciato della *ragione;* ogni dubbio intorno a tale verità verrebbe già escluso dalla stessa formulazione dell'ipotesi (adesione di *tutte* le ragioni, nessun dubbio in nessuna si eleva); la verità della cosa in

questione risulterebbe assoluta, inconcusssa, immutabile. Ai due caratteri sopraenunciati del Vero, necessità e universalità, sembra dunque si aggiunga, come conseguenza di essi, questo terzo: l'immutabilità. Il Vero sarebbe contrassegnato da questi tre caratteri. Dove non c'è necessità, universalità, immutabilità, parrebbe non poterci essere Vero.

§ 2. — Senonchè è una constatazione ovvia che *nel campo del pensiero* non c'è una sola proposizione che sia da tutti e sempre riconosciuta come vera, non una dunque che possegga quell'universalità, necessità, immutabilità che sarebbero risultati come i caratteri indicatori del Vero.

Nel campo del pensiero, diciamo. Perchè v'è invece un altro campo in cui tali caratteri sono presenti. Esso è quello della percezione. Io vedo e tocco qui un oggetto, un tavolo. Ogni altro che venga qui lo vede e lo tocca ugualmente; e riconosce di vederlo e toccarlo. Riconosce anche la sua esistenza come oggetto; riconosce che lì, davanti a noi, sta un oggetto di questa o quest'altra forma e colore: giacchè anche chi nega l'esistenza di oggetti indipendentemente e fuori del soggetto, non nega che il fenomeno, l'oggetto fenomenico ed empirico, sia fuori del soggetto fenomenico ed empirico. La constatazione dell'oggetto ha dunque il carattere dell'universalità. Ha anche quello della necessità: ognuno che venga qui è *costretto,* se vi dirige gli occhi, a veder questo tavolo, e, se vi pone sopra la mano, ad averne la sensazione tattile. Perciò, in questo campo, chi negasse, *deve* arrendersi, è possibile farlo arrendere dicendogli semplicemente « vedi, tocca », facendolo vedere e toccare. Se un selvaggio del centro dell'Africa negasse l'esistenza del ghiaccio, basterebbe portarlo in paesi freddi e fargli vedere e toccare per *costringerlo* ad arrendersi (interiormente, quand'anche non lo facesse a parole). E qui siamo sicuri che la resa avverrebbe. Inoltre: tale constatazione percettiva ha anche il carattere dell'immutabilità. Tutte le generazioni umane che si trovarono in presenza delle Piramidi o del Cervino constatarono e riconobbero l'esistenza delle une e dell'altro, come quei dati oggetti, di quella forma ed aspetto. Tutte le generazioni riconobbero « la neve è bianca, il sangue è rosso »; trovarono cioè nella neve e nel sangue le

qualità indicate con quegli aggettivi. Nel campo della percezione i tre caratteri propri del Vero, universalità, immutabilità, necessità, sono dunque presenti.

Si confrontino i giudizi che rispondono alle seguenti domande : « questo sistema filosofico è vero o no? questa spiegazione scientifica o naturale (p. e. il darwinismo) è esatta o no? questa condotta è lecita o no? questa sentenza del tribunale è giusta o no? »; si confrontino, dico, i giudizi che rispondono a tali domande, con quelli che rispondono a quest'altre : « in quella stanza c'è un tavolo o no? nella sala d'ingresso la luce è accesa o spenta? La tappezzeria è verde o rossa? ». Si scorge subito la differenza. I giudizi che rispondono alle prime domande divergono ed è impossibile condurli a concordare : in essi mancano quindi l'universalità e la necessità, caratteri del Vero; cioè il pensiero, la ragione, divide, confonde, erra. I giudizi che rispondono alle seconde domande non discordano e *non possono* discordare; poichè, se inizialmente discordassero, basta che i discordanti si rechino nel luogo o in presenza dell'oggetto, che è origine della discordanza, perchè l'accordo immediatamente e *necessariamente* si faccia.

Un pensatore poco noto, ma assai acuto, il Göring, in un libro malauguratamente rimasto per la morte dell'autore frammentario, e che è uno dei rarissimi improntati ad una filosofia *veramente* critica (1), stabilisce con inusitata precisione e assenza di equivoci quanto abbiamo ora esposto. « La necessità obbiettiva che cerchiamo, non può essere data nel pensiero, poichè questo sta sotto l'influsso della volontà, per natura semplicemente subbiettiva, e quindi è solo soggettivamente necessario. Ciò trova indiretta conferma nella grande diversità di pensiero presso i diversi soggetti; si può qui senza scrupoli generalizzare e affermare che ogni soggetto pensa differentemente dagli altri. Perciò sfugge al pensiero l'universalità, che abbiamo riconosciuta come un accidente della necessità. Se quindi questa esiste, può essere

(1) *System der kritischen Philosophie*, Lipsia, 1874, I T., p. 266-8. Si vegga il giudizio che dà di questo libro il RIEHL. *Der Philosophische Kritizismus*, II ed.. Lipsia, Kröner, 1926, vol. III, p. 147, n.?

solo presente nelle sensazioni ». Di conseguenza (come risulta anche dal fatto che le sensazioni si impongono pur quando non lo si vorrebbe e quando disturbano e contrastano la nostra volontà e la nostra riflessione) « il pensiero, quale operazione secondaria è affetto soggettivamente; solo la sensazione è sottoposta alla necessità obbiettiva ». E giova qui riflettere un momento anche sulle seguenti parole d'un kantiano di stretta osservanza: « E' palmare che per una cosa solo pensata non si può arrecare nessuna attestazione che convinca l'interlocutore » (1). Cioè non si può apportare la sola attestazione che *necessariamente* convinca e faccia arrendere: quella espressa col « guarda! tocca! ». Solo per le cose percepibili, solo nel campo della percezione quest'unica attestazione, che faccia arrendere tutte le menti, che realizzi quindi l'universalità, è producibile. Lo stesso Aristotele, del resto, riconosceva questo punto quando diceva che la percezione, in quanto rimane nel campo del senso, è sempre vera, mentre il pensiero può essere vero o falso (2).

Quei caratteri, dunque, che ci apparvero essere indicatori del Vero, sono presenti soltanto nella sfera della percezione. Ora, tale sfera tiene un posto minimo nella vostra vita spirituale. Tutta questa — interpretazioni filosofiche ed anche scientifiche dell'universo, concezioni e convinzioni morali, sistemi di diritto e di politica, ideali e valutazioni estetiche, professione di fede religiosa — pur avendo lontanamente a sua base la sfera della percezione, sporge con la sua costruzione immensamente oltre i limiti, rigorosamente considerati, di questa. Se dunque solo nella sfera della percezione sono presenti i caratteri del Vero, parrebbe si dovesse concludere che nell'ambito di quella che noi ravvisiamo come la nostra vera vita di pensiero e spirituale in genere, come la sola provvista di pregio o almeno del pregio di gran lunga maggiore, il Vero non c'è.

(1) L. GOLDSCHMIDT, *Zur Würdigung der Kritik der reinen Vernunft*; in MELLIN, *Marginalien und Register zu Kants Kritik d. r. V.* (Meiner Lipsia). Uno dei libri più utili allo studio del kantismo.

(2) *De An.* III, 427 b 11 (cfr. ZELLER, II 2, III ediz. pag. 201, 544, 542 n. 1).

§ 3. — Contro questa non gradita conclusione si oppone un'interpretazione dei tre caratteri del Vero, immutabilità necessità, universalità, diversa da quella che sembrerebbe risultare da quanto fu detto sin qui.

Cominciamo dall'immutabilità.

L'immutabilità del Vero, si dice, non si deve intendere nel senso che sempre il medesimo *contenuto* debba rimaner presente come vero dinanzi allo spirito umano. Ma, se mai, nel senso che lo spirito è, immutabilmente, in un eterno presente di Vero. Infatti, ciò che gli sta innanzi come Vero diventa errore solo alla luce d'un Vero superiore che gli si faccia presente. Ma in questo momento, anche, il Vero precedente, ora errore, è dallo spirito respinto nel passato, ossia non c'è più. Lo spirito, che è assoluto presente, è dunque, in questo presente che, solo, è il suo essere, sempre nel Vero. Pur essendo un divenire eterno da una verità inferiore ad una superiore, è un eterno posare nel Vero. In questo senso il Vero *è* (eterno, immutabile) senza essere fisso.

Ma è chiaro che questa argomentazione è a doppio taglio. A stregua di essa, c'è il diritto di dire che, viceversa, lo spirito è sempre nel falso. Poichè, se, considerato, per così dire, in senso retrogrado, cioè guardando al passato, a quel passato, ossia a quella inesistenza, in cui successivamente precipita tutto ciò che *fu* Vero e che *ora* è diventato falso, si può dire che lo spirito è sempre nel Vero; guardando all'avvenire, il quale contiene tutto il Vero successivo che farà diventar falso ogni suo Vero presente, si ha altrettanto diritto di dire che lo spirito è sempre nel falso.

Inoltre. Questa teoria dice in sostanza che contenuti concreti successivamente diversi sono dallo spirito volta a volta sussunti nella sua « forma » del Vero, e con ciò fatti diventar Vero. Ciò è in ultima analisi dire che lo spirito applica la medesima definizione, o qualifica o nome di « Vero » a contenuti concreti diversi. Ma dare il medesimo nome di Vero a contenuti (idee, teorie, interpretazioni) che sono diversi, che si contraddicono, dei quali l'uno nega l'altro, che significa se non che nulla c'è che, secondo il suo contenuto, possa essere stabilmente definito come Vero, ossia che il Vero non c'è?

O, per conglobare in una le due obbiezioni esposte: se-

condo questa teoria, il Vero (di ieri rispetto ad oggi, di oggi rispetto a domani) è sempre falso, e il falso (quello di oggi, ma che ieri non lo era, quello di domani ma che oggi non lo è ancora) è sempre Vero. Il Vero e il falso trapassano continuamente l'uno nell'altro. L'un si fa l'altro, l'uno è l'altro. Fra il Vero e il falso non v'è nessun obbiettivo criterio di demarcazione. Che cos'è questo se non scetticismo? (1).

§ 4. — Veniamo agli altri due caratteri, universalità e necessità.

L'interpretazione di questi, diversa da quella data, che si oppone alla conclusione della non esistenza del Vero pel fatto che nel campo del pensiero nulla v'è che sia *da tutti* come Vero riconosciuto, è la seguente.

Quando si dice che caratteri indicatori del Vero sono l'universalità e la necessità, che è una cosa per essere vera deve attestarlo con l'essere universalmente riconosciuta come tale, non s'intende dire che essa debba esserlo da tutte le menti effettivamente (empiricamente) esistenti. Si può arrestarsi, anche per un sol momento, a una simile sciocca interpretazione? Chi non sa che vi sono innumerevoli verità che la mente dei più ignora del tutto, che se le fossero messe innanzi non comprenderebbe o respingerebbe, e che pure sono verità? Tali, per esempio, le verità della matematica superiore e moltissime verità delle scienze in generale. Perchè mai queste sono verità pur senza essere riconosciute come tali universalmente, nel senso di «da tutte le menti effettivamente esistenti?» Perchè la loro intima, sovranamente evidente e costringente forza di verità, si palesa *alla ragione*, quale essa si afferma *nelle menti* dei competenti. L'universalità del Vero non significa universalità empirica, ma, quasi si potrebbe dire, «trascendentale». Non universalità *di fatto*, ma universalità *di diritto*. Non vuol dire che tutte le menti di fatto esistenti riconoscano come vera la cosa che è vera, ma che tutte *dovrebbero* riconoscerla e la riconoscerebbero

(1) Cfr. RENSI, *Lineamenti di Filosofia scettica*, 2ª ed., p. 177 e s.; *La Filosofia dell'Autorità*, p. 209 e s.; *Realismo*, p. 319 e s.; *La Scepsi estetica*, p. 48-52; *Apologia dello Scetticismo*, p. 94.

anche di fatto *se* fossero *davvero* menti, se fossero *la* mente, la ragione. Il Vero attesta da sè questa sua universalità di diritto nella necessità ineluttabile con cui si impronta alla mente, vi aderisce e quasi proprio vi si immedesima e diviene una cosa sola con essa: nella mente, s'intende, che è vera mente, che è competente e capace di vedere e capire quel vero, e che quando l'ha veduto e capito (p. e. quando ha veduto e capito il teorema di Pitagora) è assolutamente sicura, con una visione interiore d'una certezza indefettibile, che quel vero è vero, e perciò universale, ossia valevole per *tutte* le menti, per la mente. Quindi «verum index sui et falsi», «veritas norma sui et falsi» (1).

L'universalità del Vero non consisterebbe, dunque, come secondo un concetto, che, abbiamo detto, di primo tratto si impone, nel riconoscimento di esso da parte di tutte le menti effettivamente esistenti: bensì in questa universalità di *diritto* per cui esso si attesta da sè nelle menti competenti proprio della mente in universale e quindi valevole universalmente per tutte le menti che sappiano assurgere alla mente o alla ragione, diventar *mente* o *ragione*, cioè rendersi competenti e capaci della comprensione di esso.

Ma, esaminata attentamente, questa tesi va incontro a una difficoltà insormontabile.

Finchè si diceva: Vero è ciò che come tale è riconosciuto dalla ragione e per *ragione* s'intendeva la ragione *di tutti*, la cosa era chiaramente definita. Ogni uomo (meno i pazzi) possiede la ragione; la ragione è indicata dalla figura umana; si sapeva, dunque, con precisione chi era il veicolo della ragione, in chi pronunciava la sua sentenza quella ragione il riconoscimento da parte della quale d'alcunchè per Vero caratterizza questo come tale. Ma quando si dice: il Vero è ciò che come tale è riconosciuto dalla *vera* ragione, dalla mente che sia assurta a tale vera ragione, dalla mente capace, competente, si introduce una distinzione tra ragione e ragione, tra mente e mente. La figura umana non basta più a determinare senza dubbiezza il legittimo veicolo e la confacente espressione della ragione. Fra coloro che pure son tutti possessori della ragione, v'è una distinzione da fare: alcuni

(1) Spinoza *Ep.* 76; *Eth.*, P. II. Prop. 43, Sch.

sono possessori della mente o ragione *vera*, capace, competente, altri no.

Su quale base fondare questa distinzione?

Un momento di riflessione è sufficiente ad assicurarci come essa si fondi su di una base che, al lume della logica rigorosa, risulta del tutto arbitraria.

Basta pensare come avvenga la determinazione della capacità o competenza di coloro che si occupano d'un certo ramo del sapere, e la cui mente deve quindi considerarsi come quella che, in tal campo, designa il Vero. Escluso, naturalmente, che a ciò possano servire segni estrinseci di essa (come il possesso di diplomi, di funzioni ufficiali e simili) non resta che questo: un certo gruppo di menti si giudicano e si controllano a vicenda e si attestano l'una l'altra di possedere quella capacità e competenza il riconoscimento da parte della quale d'alcunchè caratterizza questo come vero. E siccome per ogni ramo di sapere vi sono i più e i meno competenti, e vi sono infine (così anche, e forse sopratutto, nella scienza che sembra essere più identicamente comune a tutti i suoi cultori, nella matematica) menti di gran lunga superiori che scorgono veri o connessioni di essi o forme e processi di dimostrazione cui la maggior parte degli altri cultori non arriva, così gruppi sempre più ristretti di menti attestano a sè la propria competenza e capacità, quanto più queste sono alte. Al « limite » starebbe la mente unica, immensamente più elevata di tutte le altre, che afferra veri, connessioni, forme di dimostrazione a cui nessun'altra giunge, che non ha in tutto il mondo il controllo di nessun'altra mente che possa attestare se si tratta d'un genio smisuratamente superiore all'umanità o d'un pazzo, rispetto alla quale non c'è altro criterio che l'attestazione sua propria per stabilire che sia l'una cosa anzichè l'altra, e cui, per ammettere che sia quella anzichè questa, bisogna credere ciecamente in tale sua propria attestazione.

Ma questo ci fa vedere chiaramente quale sia l'unica base sulla quale la determinazione di capacità, di competenza, di *vera* ragione, si regge, e l'arbitrarietà e l'insufficienza di essa. Sempre, cioè, e in ogni caso, avviene come in quello suppositizio di codesta mente unica. I capaci, i competenti, i possessori della *vera* ragione stabiliscono tali loro qualità da

sè, per proprio decreto. Sono competenti e capaci perchè lo decretano; lo possono decretare con l'autorità che sono competenti, pel senso interno, per l'intima certezza di esserlo. E il riconoscimento che lo siano non ha altro perchè se non questa loro attestazione in causa propria. L'illegittimità logica di tutto ciò era stata ben vista dallo scita Anacarsi, quando, con argomentazione fatta propria da Sesto Empirico (1), chiariva che, se chi non pratica una scienza o un'arte non può evidentemente esser giudice di chi la pratica, nemmeno chi la pratica può esserlo: poichè questo appunto si chiede, chi sia che possa giudicare tutti insieme quelli che hanno capacità in una stessa scienza; altrimenti se uno di coloro che praticano una scienza giudica l'altro, colui che giudica e colui che è giudicato, il competente (πίστος) e l'incompetente (ἄπιστος) diventano una sola persona (1).

A conferma di tale illegittimità si osservi come in ogni ramo del sapere, scientifico, filosofico, linguistico, letterario, vi siano vari gradi (o, più imparzialmente, varie sfere) di competenza, gli appartenenti all'uno dei quali mette in dubbio la piena competenza degli appartenenti ad un altro e spesso li gratifica d'un sorriso. Si osservi che in ogni ramo del sapere, accanto ai cultori di esso cui è suppergiù comune il riconoscimento d'un determinato corpo di dottrine ad esso attinenti, vi sono sempre gli « eresiarchi », gli « eccentrici », che professano, su questo o quel punto, teorie *à coté* non riconosciute dai primi, dalla scienza « officiale »: p. e. la teoria goethiana dei colori contro quella newtoniana o la condanna della vaccinazione; e costoro non sono, secondo i primi, pienamente competenti. Pure, ognuna di quelle varie sfere di competenza, dianzi esemplificate, la cui competenza è messa in dubbio dalle altre, attesta a sè con sicurezza la propria competenza. E, del pari, codesti « eccentrici » od « eresiarchi » attestano con piena sicurezza a sè medesimi la propria perfetta competenza e scorgono con intima irresistibile evidenza che solo per un errore tradizionale e per il cieco soggiacere all'impero della tradizione sono diventati punti ufficialmente accettati, di dottrina, os-

(1) *Adv. M th.*, VII, 55-58.

sia *veri*, quelli da cui essi dissentono. — Perchè un fondamento e un criterio *identico*, deve aver valore in un caso e non nell'altro?

Che più? L'« inventore » pazzoide, chi è dominato da un'idea fissa « scientifica », artistica, religiosa, chi è preso da quella che il Renouvier chiamava la « vertigine mentale » della religione o del misticismo, un Boehme, un Pascal, un teosofo, uno spiritista, tutti costoro hanno l'istessa inconcussa ed evidente certezza interiore, presente in ognuno dei casi precedentemente esemplificati, di possedere, in tali loro convinzioni, la *vera* ragione, la mente capace, competente, penetrante, illuminata. Il fondamento è *sempre quello*: l'autoattestazione che fa la mente a sè di essere in possesso di tali caratteri. Perchè, se non ha valore qui, deve averlo là? Perchè, se lo ha là, non deve averlo qui?

Si dirà: ma il pensatore capace e normale, i cultori davvero competenti della scienza, i pochi grandi matematici dell'esempio precedente, vedono proprio chiaro, proprio fino in fondo, sono proprio certi, indefettibilmente certi. Senonchè anche l'allucinato, l'« inventore » pazzoide, lo scienziato « eretico », Boehme nei suoi « sogni d'un visionario », Pascal nella febbrile evidenza con cui scorge i dogmi cristiani, sono indefettibilmente certi, scorgono con chiarezza piena e irresistibile la verità di quanto affermano. Ogni sforzo è inutile. La certezza e la luminosità interiore con cui la mente si autoattesta ragione *vera*, capace, competente — e che è l'unico fondamento che tale autoattestazione può invocare per legittimarsi — è assolutamente *la stessa*, interamente *identica* nel secondo caso e nel primo.

Si tratta, insomma, d'una decisione in causa propria che o non ha valore in nessun caso o lo ha del pari in tutti. Si tratta, inoltre, d'un circolo vizioso in cui la legittimità della determinazione di competenza pretende appoggiarsi sulla competenza, come due pilastri che si volesse far sostenere l'uno mediante l'altro senza bisogno d'un punto d'appoggio esteriore.

Sembrava, dunque, a tutta prima, che indice del Vero dovesse e potesse essere il riconoscimento di esso da parte di *tutte* le menti. Poi si vide che questa conclusione non regge, anzi che siffatto universale riconoscimento non ha mai

luogo. Ma nemmeno il riconoscimento da parte della maggioranza delle menti (qualora pure essa si potesse accertare) risultò poter essere l'indice del Vero. Un fervidissimo cristiano osserva che il Cristianesimo non ha ragione di temere gli attacchi dei suoi attuali avversari: «esso ha già sostenuto più forti assalti e durerà più a lungo di qualsiasi sistema di filosofia» (1). Anzi, più a lungo d'ognuno di questi è già durato. Secondo il criterio del riconoscimento da parte della comunità più ampia di menti, la religione cristiana sarebbe dunque la verità in confronto di ogni filosofia. Ma nessun filosofo (non religioso) potrebbe ammettere questo principio, perchè ammetterlo vorrebbe dire che *egli* conviene che quel che pensa è una falsità, obbiettivamente stabilita come tale in forza del giudizio della maggioranza delle menti umane: e allora egli abbandonerebbe le sue convinzioni, scorte da lui quale una soggettiva aberrazione di fronte al pensiero comune, indice del Vero. Egli è quindi *obbligato* a ritenere che non già i più, non il pensiero comune, ma i meno colgono il Vero. Senonchè, nemmeno il riconoscimento da parte della minoranza è l'indice del Vero, come prova il caso addotto degli «eresiarchi», degli «eccentrici». Dove, dunque, trovar questo indice? In qualunque direzione ci si volga, la ricerca riesce vana.

Ma forse che — si insisterà ad obbiettare — non esistono in ogni ramo del sapere i veri competenti di esso? All'affermazione generica della loro esistenza nulla si può opporre. Ma non c'è una via logica ed obbiettiva per determinare quali siano e perchè. Certo, si deve accordare ai filosofi dogmatici, della scienza «compotem, nisi sapientem, esse neminem. *Sed, qui sapientes sint, aut fuerint, ne ipsi quidem solent dicere*» (2). Tutto si riduce al circolo vizioso ora accennato, che reso esplicito è il seguente: i competenti riconoscono il Vero come vero; il Vero è contrassegnato dall'essere riconosciuto dai competenti. Circolo vizioso che ora si scorge investire irremissibilmente la stessa questione fondamentale da cui prendemmo le mosse. Che cosa è il

(1) HILTY *Für schlaflose Nächte* (Lipsia e Franenfeld 1910, pag. 96).
(2) CIC. *Ac. Pr.* II, XLVII, 145.

Vero? Ciò che è riconosciuto come tale dalla ragione. Ma che cos'è la ragione, la *vera*, capace, competente ragione? Quella che riconosce il Vero come Vero. Nulla si può dire più in là di ciò. Si dà dunque di cozzo in un giudizio (nella miglior ipotesi) analitico, tautologico, *identico*, che non accresce d'un ette la nostra conoscenza concreta, non ci dice affatto ciò che in concreto ci bisognerebbe sapere. Occorrerebbe a tal uopo una base esteriore ad esso giudizio per determinare quali sono le menti capaci e competenti, le ragioni *vere* ragioni. E questa base non c'è.

§ 5. — La questione ora dibattuta si allarga in un'altra, ancora più grave.

L'idea della «competenza» o «capacità» è analoga a quella di «normalità», e talvolta infatti esaminando quella l'aggettivo «normale» ci è corso sotto la penna. Ora, per avventura, questa idea di «normalità» non andrebbe incontro alla medesima critica dell'idea di «competenza» o di «capacità»?

Assai di frequente la filosofia ricorre a questa idea della normalità. Quando Platone trionfava su Protagora obbiettandogli che non l'uomo qualunque, ma il sapiente è la misura delle cose (1) (e così enunciando lo stesso giudizio analitico e tautologico che abbiamo or ora censurato, poichè il giudizio che chi sa valuta da saggio è un giudizio *identico*, nè ci dà un criterio per determinare chi sia saggio, e se poi è il saggio che può decretare tale sè stesso cadiamo nel caso della decisione in causa propria, circolare, senza appoggio, e si viene inoltre a ridare ragione alla tesi di Protagora che ogni uomo è misura, che le cose sono come a ciascuno appare) quando Platone così diceva, egli faceva capo appunto all'idea d'una «normalità» mentale di tipo superiore o perfetto. Nella filosofia moderna ecco il Windelband porre innanzi una coscienza normale come quella che sopra la relatività delle valutazioni individuali e delle moralità (*Sitten*) dei singoli popoli, pone e fissa i valori assoluti (2). Ed ecco il Paulsen mettere in campo, a fonda-

---

(1) *Teet.* 185-187.
(2) *Einleitung in die Philosophie*, II ed., p. 255.

mento della sua etica e a difesa di questa dalle obbiezioni mossele, un tipo normale (*Normaltypus*) di uomo o di vita umana che costituisca la misura per l'apprezzamento del valore delle azioni e delle doti (1). Ridomandiamo: c'è mezzo per determinare in modo obbiettivo siffatta normalità a cui i filosofi così volentieri ricorrono e su cui con tanta sicurezza s'adagiano?

Anzi, la questione può essere presentata in forma più ampia.

Ci è alquanto sopra occorso di acccennare a questo concetto: menti che sono *menti*, menti che hanno il carattere della mente, cioè menti che non sono pazze. Quando si parla d'un riconoscimento universale del Vero, anche se per « universale » s'intenda « da parte di tutte le menti empiricamente esistenti », con quel « tutte le menti » non si può intendere letteralmente « tutti gli uomini ». Poichè vi sono esseri dalla figura umana, che non sono *menti*, cioè i pazzi. Non sono menti *normali*, ma menti *anormali;* e il « tutte le menti » il cui riconoscimento contrassegnerebbe il Vero significa evidentemente « tutte le menti *normali* », escluse le *anormali*, i pazzi. La questione precedente dunque: « c'è o no un criterio obbiettivo per determinare la normalità? », si mostra compresa in questa questione più vasta: « esiste un criterio obbiettivo per distinguere la pazzia dalla sanità mentale? ». Discutendo questa questione — che è quella che preocupò il Romagnosi e che egli chiamò giustamente « indovinello massimo », ma di cui cercò, invece di riconoscerne coraggiosamente l'insolubilità, di rintracciare una pretesa soluzione in elementi grossolanamente empirici analoghi a quelli che metteremo in luce più avanti (2) — sarà implicitamente discussa anche la prima.

In medicina è pacifico che la salute è un'astrazione, cioè una mera costruzione concettuale, *Gedankeding, ens rationis,* che non si realizza mai tale quale in nessun individuo concretamente esistente, un ideale immaginario costrutto dal

---

(1) *System der Ethik,* XII ed. 1921, vol. I, p. 284 e s.

(2) *Che cosa è la Mente sana? Indovinello massimo che potrebbe valere poco o niente.* Compreso in *Scritti sulla Dottrina della Ragione,* vol. III.

fisiologo o dall'igienista, a cui gli individui esistenti si avvicinano più o meno senza mai realizzarlo e combaciarvi: come l'inesteso punto centrico d'un bersaglio a cui i colpi dei tiratori più o meno s'accostino senza mai con matematica precisione toccarlo. Sarebbe lo stesso anche per la sanità mentale, per la ragione?

Verità, sanità mentale e ragione sono in sostanza una cosa sola, si fondono insieme. La verità è ciò che la sanità mentale o la ragione ravvisa ed esprime. La sanità mentale o ragione è ciò che ravvisa ed esprime la verità. Come dunque la verità non può che essere universale, una per tutti, *una, quella,* così la sanità mentale o ragione non può, se c'è, che essere la stessa per tutti, *una, quella.* Cioè essa, se c'è, deve consistere, per dir così, in un punto unico, centrico, esattamente come il centro del bersaglio, matematicamente inesteso, vale a dire che non lascia luogo a latitudine, scarti e deviazioni. Ma, come nel caso della salute fisica, questo perfetto concidere delle *ragioni* concretamente esistenti in quel centro unico di ragione, che, se la sanità mentale o ragione esiste, è appunto esso *la ragione,* non si verifica mai. Le *ragioni* concretamente esistenti, ossia le menti degli uomini, circa tutte le questioni appartenenti specificatamente, non al campo della sensazione, ma al campo della ragione stessa cioè del pensiero, divergono su ogni punto le une dalle altre, come abbiamo già constatato. Questa divergenza vuol dire almeno che tutte le menti, meno forse una, escono fuori da quel punto centrico, inesteso, che è una cosa sola con la ragione: se il punto-ragione è unico, centrico, inesteso, *uno, quello,* e se i punti toccati sono diversi, evidentemente uno solo di essi potrà *forse* essere il punto-ragione, gli altri *certo* no. « Meno forse una », dunque, come si disse. Ma *forse* neanch'essa, forse nessuna. Perchè, in presenza del fatto che i punti colpiti sono diversi e che qui non c'è nessun modo di stabilire quale sia quello centrico se non il giudizio dei diversi tiratori (delle diverse menti), come si fa a determinare se una di esse menti abbia colpito il centro e quale essa sia? O, come abbiamo altrove espresso il medesimo concetto: stabilire quale sia e se vi sia l'*ora esatta,* l'ora *che è,* della *ragione,* nel divergere delle *ragioni,* è altrettanto impossibile quanto sa-

rebbe stabilire quale sia e se vi sia l'*ora esatta*, l'ora *che è*, del tempo, qualora, nel discordare dei nostri orologi non esistesse un fatto obbiettivo ed esterno ad essi, cioè il moto degli astri, su cui controllarli e giudicarli (1).

Kant scrive: « Aristotele dice in qualche luogo: vegliando, noi abbiamo un mondo comune; ma sognando ciascuno ha il suo mondo. A me sembra che si possa invertire l'ultima proposizione, e dire: quando di diversi uomini ciascuno ha il suo proprio mondo, è da presumere che essi sognino ». Noi perciò dinanzi alle contraddizioni delle visuali dei filosofi « pazienteremo, finchè questi signori sian usciti dal sogno. Poichè, quando una buona volta, essi, a Dio piacendo, veglieranno completamente, cioè apriranno gli occhi ad uno sguardo che non esclude l'accordo con un altro intelletto umano, niuno di essi vedrà nulla che, alla luce delle loro prove, non apparisca anche a tutti gli altri evidente e certo, ed i filosofi abiteranno nello stesso tempo un mondo in comune, qual è quello che già da gran tempo hanno occupato i matematici: e questo importante avvenimento non può differirsi più a lungo, se è da credere a certi segni presagi che son già comparsi da qualche tempo sull'orizzonte delle scienze » (2).

Questi « segni presagi », sono forse quelli che egli credette poi di realizzare con la *Critica della Ragion Pura*, nelle prefazioni alla quale insiste nel riconoscere che un campo di sapere dove « non è possibile rendere concordi i diversi collaboratori sul modo col quale debba esser perseguito lo scopo comune » è in istato di « semplice brancolamento (3); e, constatato che (al contrario della logica, la quale dimostra il suo carattere di vera scienza in ciò che da Aristotele in poi « non ha dovuto fare nessun passo indietro » e « non ha potuto fare nessun passo innanzi ») (4) in quella condizione si trova invece la metafisica, perchè essa è così lontana dall'aver realizzato l'accordo dei suoi

(1) *Interiora Rerum* (Milano « Unitas » 1924, p. 97 e s.

(2) *Träume eines Geistersehers*, I. Teil, III. Hauptstück, in *Werke*, ed. Cassirer, vol. II p. 357-8.

(3) *Krv.*, *Vorr.* z. II Aufl., p. VII.

(4) *Ib.* p. VIII.

cultori «che è piuttosto un campo di lotta» (1), il campo delle lotte senza fine (2), si propone di ridurla a scienza che la posterità non abbia più se non da adattare «per la maniera didascalica alle sue vedute, senza però poter accrescerne minimamente il contenuto» (3), a scienza che rimanga «come un possesso utile, ma non aumentabile» (4).

Queste proposizioni di Kant sono tutte importantissime. Esse ridimostrano anzitutto (unitamente a quella che abbiamo riferito in principio) (5) che suo pensiero era precisamente che solo il riconoscimento comune caratterizza il Vero. La sua constatazione che la filosofia, fino al suo tempo, non presentando tale riconoscimento comune, non poteva dirsi cogliere il Vero; la sua speranza che, mediante l'opera sua, anche in filosofia siffatto comune riconoscimento di principî, e quindi la determinazione di questi come Vero (unico mezzo a tale determinazione essendo quel comune riconoscimento) si verificherà; e il fatto che anche dopo di lui, e anzi più di prima, e altresì per occasione del suo tentativo di fare della filosofia una scienza nel comune riconoscimento dei cui capisaldi i suoi cultori siano concordi, la divergenza sia continuata, dimostrano che nel campo del pensiero quel comune riconoscimento, che Kant scorgeva essere carattere del Vero, non è realizzabile. Ma, per di più, la prima di queste sue proposizioni, nella quale egli dichiara che, quando gli uomini nel campo del pensiero divergono, sono in istato di sogno, e che l'essere in istato di veglia non può venir caratterizzato se non dall'abitare nello stesso tempo un mondo comune, cioè dal cessare delle divergenze e dal subentrare ad esse dell'accordo, tale proposizione che cosa significa? Essere svegli vale possedere la ragione, il controllo di essa, la sanità mentale. Sognare vale esser fuori dalla ragione, non possederne il controllo. Caratteristica, adunque, dell'essere nella ragione è l'avere un mondo comune, ossia il comune riconosci-

(1) *Ib. Vorr.* z. II Aufl., p. XV
(2) *Ib. Vorr.* z. I Aufl., p. II.
(3) *Ib.*, p. XIV.
(4) *Vorr.* z. II Aufl., p. XXIV.
(5) Vedi retro pag. 10.

mento d'alcunchè come Vero, ossia ancora il convergere e l'unificarsi di tutte le menti in un punto unico, centrico, inesteso, che non lascia spazio *ad alcuna* deviazione. Caratteristica dell'esser fuori dalla ragione è l'aver ciascuno un proprio mondo, e, con termini più rigorosi e precisi, il divergere gli uni dagli altri in qualsiasi misura, perchè ogni divergere vuol dire mancanza di unificazione di tutte le menti in *un punto*, in un mondo *veramente* comune, chè questo, per essere *veramente* comune, dev'essere *puntualmente* identico. Ma, nel campo del pensiero, come si è replicatamente avvertito, non esiste comune riconoscimento e sono sempre presenti e irriducibili le divergenze. Nel campo del pensiero siamo dunque in quello che Kant direbbe un mondo di sogno, nè v'è alcuna possibilità di stabilire in quel campo se vi sia e che cosa sia la ragione e se siamo tutti o tutti meno uno fuori di questa.

Si ripresenta qui la necessità di insistere in un'argomentazione dianzi accennata. Se si diverge, poichè dei divergenti tutt'al più uno solo può essere nel vero, bisognerebbe dire che tutti meno uno, sono fuori della ragione. Ma chi è colui che è nella ragione? Per determinarlo, occorrerebbe che quel punto unico, centrico, che è il punto di ragione, fosse stabilito in modo obbiettivo, extramentale (come la posizione e il moto degli astri per la fissazione dell'ora); e per essere stabilito così occorrerebbe che fosse da tutti riconosciuto come tale, ossia occorrerebbe, ancora, l'unità delle menti, il comune riconoscimento. Poichè ciò non è, il semplice fatto del divergere, permette una sola conclusione : quella dell'universale aberrare dalla ragione, o meglio da quel punto meramente ipotetico che si dovrebbe dire, se ci fosse modo di determinarlo, il punto della ragione, mentre da ciò risulta invece, non solo che esso non è determinabile, ma che non si può neanche dire se concretamente esista (sia di fatto raggiunto e incorporato da una mente) o no. — Ciò si può espimere, in altre parole, dicendo, con Sesto Empirico (1), che il giudizio dipende dalle condizioni in cui l'uomo si trova, l'odio o l'amore, l'inedia o la sazietà ecc. ; ma *tutti ci troviamo in condizioni* (i sani in

(1) *Pyrr. Hyp.*L. I § 100 e s. - specialm. 103.

conformità alla natura dei sani, e del pari i malati in conformità alla natura dei malati); sicchè un giudizio che sia dato senza che l'uomo sia *sotto condizioni*, quindi sia dato senza qualsiasi di queste, indipendente da qualsiasi, puro da esse, il pensiero *puro*, è impossibile. O si può dire la stessa cosa col grande scettico dell'età moderna, Montaigne: « Si nature enserre dans les termes de son progrez ordinaire, comme touttes autres choses, aussi les creances, les iugements et opinions des hommes; si elles ont leur revolution, leur saison, leur naissance, leur mort, comme les choulx; si le ciel les agite et les roule à sa poste: quelle magistrale auctorité et permanente leur allons nous attribuant? » (1).

Insomma: poichè la ragione, è, e non può non essere, circa qualsiasi argomento, se non *una, quella*, così essa non concede nessuna deviazione. Ogni deviazione, grande o piccola, verta su di una frivolezza o su una questione capitale, è un uscir fuori dalla ragione. E l'uscir fuori dalla ragione vuol dire cadere, in più o meno larga misura, nella pazzia. Perciò il « diversamente pensante » dovrebbe essere sinonimo di pazzo. Ma « pensante diversamente » da chi e da che cosa, se non c'è un punto, tipo o modulo obbiettivo ed extramentale riconosciuto comunemente (o designato sopraumanamente) come il tipo o punto della ragione, e se, d'altra parte, di fronte al « diversamente pensante » non sta già un'unanimità di univocamente pensanti, bensì di pensanti alla loro volta tra loro divergenti, se, insomma, la divergenza è dovunque presente? Tutti siamo « diversamente pensanti ». Per tutti, dunque, dovrebbe valere il sinonimo: « pazzo ».

Ma avviene invece che pensieri diversi ed opposti si ammettono come tutti ragionevoli, mentre uno solo può esserlo, quello che colga il punto unico, centrico, di ragione; vengono accolti tutti nella sfera della ragione, mentre uno solo potrebbe avervi luogo, quello che ne coglie il centro, poichè, in realtà tale sfera è un punto. E la designazione di « fuoruscita dalla ragione », si riserva, con determinazione estremamente grossolana, ai pensieri che sono *troppo* divergenti dalla *media;* che troppo si distaccano dall'uno o dal-

(1) Essais, L. II. Ch. XII (ed. Louandre, vol. II, pag. 498).

l'altro dei molti concepimenti che godono di un *certo* riconoscimento da parte di una *certa* comunità di menti; ovvero che conducono ad un comportamento, *oltre una certa misura*, pericoloso; e ciò senza che questo « troppo », questa « media », questo « certo », questo « oltre » possano venire, per qualsiasi via, determinati in maniera più precisa (si noti, p. e., circa l'ultimo indice, come molte persone, che non possono affatto legalmente essere rinchiuse in manicomio, abbiano pensieri e relativi impulsi, estremamente pericolosi a sè o ad altri: a prova, improvvisi delitti, sevizie, umor nero e maltrattamenti, suicidi). Senonchè questo fatto appunto, che cosa, alla sua volta, vuole, ancora, dire, se non che la sfera della ragione non si può determinare con precisione, che si è costretti a segnarne i confini così largamente e lassamente da accogliere in essa anche il diverso, il divergente, il contradditorio, *cioè* quel che non sta in quell'*unico* centro che è il centro di ragione, ad accogliervi insomma la non-ragione? Che vuol dire, se non che non v'è mezzo di stabilire che sia la ragione e distinguerla dalla pazzia? La ragione, una volta che è fatta sede comune di pensieri divergenti, diventa un'astrazione, un concetto vacuamente formale, un mero cerchio vuoto che si traccia indifferentemente attorno a qualunque cosa e che accoglie in sè qualunque cosa: un giudizio e il suo opposto; cioè il vero ed il falso, poichè il vero non può essere che uno, *quello*, e il suo contrario è il falso; cioè ancora la ragione e la pazzia, poichè la ragione non può essere su ogni argomento che *una*, quella, e il suo contrario è la non-ragione, la pazzia. Ma se quindi la ragione è fatta diventare la circonferenza che contiene in sè tutto, vero e falso, ragione e non-ragione, essa perde così caratteristica concreta e di contenuto determinato che possa permettere di distinguerla da ciò che è il suo opposto (1).

La constatazione empirica conferma questa argomentazione. Taine disse giustamente che « l'uomo è pazzo, come il corpo è malato per natura » e che è quasi un miracolo se la lancetta della ragione, composto fragile il cui equilibrio insta-

(1) Cfr. RENSI *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore* (Milano, « Unitas, » 9213, p. 77-95).

bile dipende dal giuoco d'una meccanica complicatissima di milioni d'ingranaggi del cervello, dei nervi, del sangue, dello stomaco, segna l'ora a un dipresso giusta (1). Probabilmente, sempre ed in tutti si tratta soltanto d'un « a un di presso », il che implica che non è nemmeno dato a nessuno di poter sapere e dire quale sia l'ora *giusta*, ma solo è dato di argomentarla vagamente come l'inesistente e suppositizio punto equidistante da quelli segnati dalle varie lancette o meglio solo dalle lancette che non presentano uno scarto troppo notevole. « A un di presso », maggiore o minore, ma « a un di presso » per tutti. Che differenza *precisa, qualitativa* e *di natura*, dunque, che taglio *netto* c'è tra te e la persona rinchiusa in manicomio? Quando tu sei in presenza d'un pazzo, *cioè* d'un uomo internato in manicomio, hai di primo tratto la sensazione che egli sia un essere d'una *natura* differente dalla tua, che tra te e lui ci sia una parete rigida e nettamente delimitata. Egli è *pazzo*, tu sei *sano*. Egli *non ha* la ragione, tu *l'hai*. Tu lo guardi con sospetta curiosità, come un uomo d'un altro pianeta. Pure, bene spesso, egli intende le tue parole, agisce in conformità a ciò che tu gli dici, raccoglie un oggetto caduto se tu ne lo preghi, beve un bicchiere se glielo offrì. Si può comunicare con lui, intende, agisce conforme alla comunicazione, v'è dunque una comunità di mondo intellettuale tra te e lui. Insomma anch'egli ragiona (2). Che differenza tra te e lui? Una piccola differenza, una differenza di grado. Egli ragiona *un po' peggio* di te, ed è sopratutto solo perchè questo *un po' peggio* è tale da avere certe conseguenze grossolanamente nocive sia a lui sia ad altri, che egli è rinchiuso in un manicomio e tu no. Non c'è alcuna linea precisa di demarcazione razionale che separi la ragione dalla

---

(1) *Les Origines de la France Contemporaine. L'Ancien Régime* (XVI ed. in 8°, 1891, p. 311 e s.;

(2) Lombroso racconta in qualche luogo che in una casa di salute due paranoici redigevano un giornale, di cui era redattore uno affetto da mania di grandezza e di persecuzione, il quale in un giorno era capace di scrivere cinque lunghi articoli in versi non scadenti, mentre il compagno correggeva, migliorava o rinnovava all'occorrenza.

pazzia, ed è unicamente per quella grossolana considerazione empirica delle conseguenze nocive che un uomo è internato in manicomio invece di poter girare in libertà per le strade; precisamente come non vi sono frontiere nettamente delimitate tra la malattia e la salute fisica e v'è solamente una divergenza più o meno grande dall'ipotetico, meramente concettuale, concretamente inesistente, punto centrale che costituisce idealmente la perfetta salute. Ma le mura del manicomio non sono criterio per una separazione *di natura essenziale* tra le menti, più che le coperte del letto (il fatto del giacere a letto o dell'essere alzati e vestiti), siano un criterio di separazione essenziale tra la malattia e la salute. Nemmeno la tua mente si trova nel punto centrico della ragione, anch'essa si allontana più o meno da tale punto centrico, che, come s'è visto, è quello in cui soltanto la ragione, concettualmente, idealmente, in via suppositizia, può pensarsi consistere, raccogliersi e concentrarsi, posto che, se è ragione, dev'essere *una, quella;* in cui quindi tutte le ragioni, per attestarsi *ragione* e non *pazzia,* dovrebbero coincidere e combaciare, combaciando quindi anche tra loro; mentre invece il loro divergere l'una dall'altra fa sì che quel punto centrico resti indeterminabile non solo circa la questione quale esso sia, ma altresì circa la questione se esso vi sia; fa sì che resti quindi impossibile segnare il confine che separi e distingua la ragione dalla non-ragione, la ragione dalla pazzia.

Che sia impossibile precisare, in modo sicuro, obbiettivo e razionale il confine che separa la ragione dalla pazzia e quindi la normalità dall'anormalità, vuol dire che non si può obbiettivamente e razionalmente determinare che cosa sia la ragione (o la pazzia) che cosa sia la normalità (o l'anormalità). E non lo si può, appunto perchè non si può precisare, « individuare », quel punto unico, centrico, inesteso, che è, solo, la sede della ragione, se questa è *una,* della normalità, della mente normale. Quel punto, sede, concettualmente immaginata, della ragione o della mente normale, è appunto il Vero: perchè è stanziando nel Vero, necessariamente uno, senza spazio per deviazioni proprio come l'Uno eleatico, quindi matematicamente *puntuale,* che la ragione è ragione, che la mente è normale. Perciò la con-

clusione a cui l'indagine necessariamente mette capo è che non è possibile determinare, « individuare », nè che cosa sia il Vero, nè se (non semplicemente come ipotesi od astratta possibilità, ma come realizzazione concreta) il Vero esista.

§ 6. — Ma si tornerà a dire: si può forse negare che vi siano proposizioni — p. e.: 2+2=4 o il teorema di Pitagora — certamente vere, vere per tutti e tali che il solo scorgerle entro di me come vere mi rende assolutamente sicuro che ogni uomo che non sia pazzo ed abbia la mente capace, cioè sia *vera* mente, deve ugualmente scorgerle vere? Anche qui rispondiamo quello che abbiamo risposto a proposito dell'esistenza delle menti « competenti », « capaci ». Sì, tali proposizioni vi sono. All'affermazione generica della loro esistenza nulla si può opporre. Senonchè, ecco qui un'altra proposizione: « Dio esiste ». Se io sono credente, la scorgo entro di me altrettanto evidentemente vera quanto la proposizione 2+2=4, e anch'essa tale che lo scorgerla in tal guisa dentro di me mi rende sicuro che ogni uomo di mente normale la deve scorgere ugualmente come vera. Ma, a differenza del primo caso, qui devo arrendermi a riconoscere che altre menti che sono pur menti, e che solo un mio parere assolutamente soggettivo e arbitrario mi permetterebbe di qualificare per anormali o non capaci o meno capaci della mia, non solo rifiutano quella proposizione, non solo vi oppongono come vera la sua negazione, ma giudicano che sia appunto il ritenere come vera quella prima proposizione che costituisca un indice di anormalità mentale (l'« entorse cérébrale » prodotta dall'educazione, dall'ambiente, dalla suggestione, dall'idea fissa). L'evidente intuizione interiore del Vero è la stessa nel primo caso e nel secondo. Ma nel primo caso, quell'intuizione è veramente indizio d'una verità che di fatto o almeno *di diritto* è universale, nel secondo no.

Vi sono dunque, pur tutte accompagnate dal sicuro intuito interiore del Vero, proposizioni che posseggono e altre che non posseggono il carattere di universalità di fatto o *di diritto* proprio della verità. Perchè dunque l'ammissione generica dell'esistenza di proposizioni che tale carattere posseggono, giovasse alla nostra conoscenza, occorrebbe un

criterio, all'infuori di quello dell'intuito interiore della verità della proposizione, il quale è comune a tutte, per distinguere, entro la sfera delle proposizioni tutte del pari scorte come evidentemente vere, quelle che posseggono e quelle che no il detto carattere di universalità di fatto o di diritto proprio della verità (1).

Ora, questo criterio non c'è. E per persuadercene basta ricorrere all'invincibile argomento caro agli antichi scettici. Il filosofo che, al contrario, sostenesse che c'è, addurrà tale criterio, dirà: il criterio è questo o quest'altro. Ma perchè un siffatto criterio, così addotto, del carattere di universalità di fatto o di diritto di alcune tra le proposizioni, tutte ugualmente provviste dell'intuito interiore del Vero, valesse, bisognerebbe che esso fosse, alla sua volta, universalmente riconosciuto come criterio valevole ad operare tale distinzione. Se non lo è, rimaniamo nella situazione precedente, cioè siamo sempre davanti a una proposizione (ora, precisamente lo stesso criterio) di cui alcuni affermano, alcuni negano il carattere di universalità, proprio, almeno *di diritto*, della verità: situazione, per uscire dalla quale ci occorreva appunto il criterio, che da ciò si ridimostra non poter essere, se c'è, se non universalmente accettato. Ma il criterio per operare quella distinzione, che sia addotto dall'uno o dall'altro filosofo, possiede forse questa universalità di riconoscimento come criterio legittimo? Nemmeno per sogno. Occorrerebbe quindi, ancora, un criterio per decidere come si possa mettere in sodo l'universale validità di diritto del primo criterio. Anche il secondo criterio dovrebbe essere universalmente accettato. Ma nemmeno esso lo è. E così via all'infinito.

§ 7. — Non c'è dunque nessun modo per determinare *con certezza logica* che cosa sia Vero. Questo non è determinato nè dal riconoscimento di tutte le menti, che abbiamo visto essere impossibile; nè da quello della maggioranza di esse, chè se ciò fosse, si dovrebbe veramente dire, secondo l'espressione di Seneca, che « sanitatis patrocinium insanientium turba est » (2), e invece molte volte è la mino-

---

(1) Cfr. RENSI, *Filosofia dell'Autorità* p. 225 e s.
(2) AGOSTINO, *De Civ. Dei*, VI, 10.

ranza di esse che coglie e designa il Vero, il Vero superiore; nè da quello della minoranza delle menti o dell'unica mente, chè molte volte si tratta di eccentricità e allucinazione. Non è, d'altra parte, determinato dalla certezza dell'intuito interiore, chè questo s'accompagna tanto a proposizioni che posseggono effettivamente il carattere di universalità di diritto proprio del Vero, quanto a proposizioni che non lo posseggono, benchè abbiano la soggettiva vivissima pretesa di possederlo, pretesa che però resta tale e che la realtà smentisce.

Non c'è modo, diciamo, per determinare *con certezza logica* che cosa sia Vero. Ma il Vero è il *certamente* vero. L'avverbio è superfluo e già contenuto nel soggetto. Il Vero per esistere richiederebbe dunque la possibilità di quella determinazione logicamente *certa*. Ma tale possibilità non esiste nel campo del pensiero concreto: esclusa, cioè, la matematica (e la logica formale) scienza di pura forma, di oggetti concettualmente costruiti, che stanno soltanto nella mente, che non s'incontrano, quali costruiti dalla matematica, nella realtà, e dei quali, appunto perchè movendosi tra di essi si muove tra oggetti di sua creazione, il pensiero possiede la certezza: onde, con spirituo genuinamente scettico, Hume diceva che solo un libro di matematica o uno di scienza sperimentale ossia di fatti percettivi, giova alla conoscenza (1). Non esistendo, dunque quella possibilità è forza concludere che (con la restrizione ora detta) *nel campo del pensiero,* ci sono verosimiglianze, maggiori o minori, più o meno stringenti, ma il Vero non c'è.

(1) *Concerning human Understanding*, ultime righe, in *Works* ed. Green, vol. IV, p. 135.

II. — IL BUONO ED IL GIUSTO.

SOMMARIO: § 1. *Rapporto tra il Vero, il Bene e il Bello.* — § 2. *L'identificazione del Bene con la ragione.* — § 3. *Negli Stoici.* — § 4. *In Spinoza, e suo implicito scetticismo etico.* — § 5. *In Kant. Inesistenza del Bene.* — § 6. *Inesistenza del Giusto.*

§ 1. — Discutendo del Vero, abbiamo già implicitamente discusso del Bene, del Giusto e del Bello. Poichè il Bene e il Giusto non sono che la *vera* visuale nel comportamento pratico, nella condotta della vita, il Vero nell'azione; e il Bello non è che l'obbietto *vero* della contemplazione estetica, il Vero in questa. Pure, esamineremo partitamente anche le questioni del Bene (e del Giusto) e del Bello, e in guisa che circa il Bene useremo un'argomentazione diversa da quella che useremo circa il Bello, e diverse entrambe da quella usata circa il Vero. Un momento di riflessione basterà al lettore per applicare da sè l'argomentazione usata pel Vero al Bene ed al Bello, quella usata pel Bene al Vero ed al Bello, quella usata pel Bello al Vero ed al Bene.

§ 2. — Anche il Bene, appunto perchè, come, ora si disse, esso non è che il Vero pratico, richiede, per le medesime ragioni che si videro circa il Vero, l'universalità, l'universale riconoscimento, sia di fatto, sia, almeno, *di diritto*: cioè una determinazione di esso Bene che si debba e possa dire *di diritto* universalmente propria della mente umana come tale, quand'anche di fatto singole menti empiriche vi si ribellino.

Per operare tale universalità del Bene non c'è che un mezzo: ed è quello di identificarlo a quell'elemento della nostra coscienza che si ritiene, sicuramente e per eccellenza, provvisto del carattere dell'universalità. Questo è appunto la ragione. Per ottenere che il Bene risulti universale, si identifica quindi la morale con la ragione, con la logica.

Tre più risoluti tentativi di tale identificazione, e, sulla

base di essa, dell'universalizzazione del Bene, presenta la storia della filosofia: gli Stoici, Spinoza e Kant.

Li passeremo brevemente in rassegna.

§ 3. — Per gli Stoici il Bene è l'appagamento (la felicità) nascente dalla coscienza di saper operare la retta scelta tra le cose per natura soddisfacenti, secondo il loro valore. Il saper operare tale retta scelta è agire secondo ragione. Il Bene è quindi l'appagamento (la felicità) nascente dall'agire secondo ragione, anzi costituente immediatamente una cosa sola con questo agire. Perciò il Bene è il vivere secondo ragione.

Se tale è il Bene, solo il nostro comportamento razionale conta. Non contano cioè le cose esterne, ma il nostro modo di valutarle, le nostre opinioni circa esse cose. Queste opinioni sono in nostro potere, le cose no. Poichè il Bene consiste nel comportamento razionale, cioè nel nostro giudizio od opinione circa le cose, e di queste opinioni noi siamo padroni, così Bene e felicità sono in nostra mano. Occorre soltanto stare in attitudine di *assoluta* indifferenza circa il conseguimento o meno delle cose esterne, contentandoci della consapevolezza di possedere la sapienza di valutarle e sceglierle secondo il loro valore, si conseguiscano o no; contentandoci cioè della nostra saggezza interiore, del nostro *io* sapiente, e riducendoci interamente a questo interiore profondo centro del nostro *io* (1).

Questa concezione stoica si fonda anzitutto, in generale, sull'errore comune a tutti i pensatori greci (meno Aristosseno, Dicearco e forse pochissimi altri) di credere che l'anima sia una cosa nel corpo distinta da esso: errore, dalle cui conseguenze che ora ci occupano, si salvò, pur condividendolo, Epicuro, con lo stabilire la parallela dissoluzione di quelle due cose, pur per lui distinte l'una dall'altra, che sono anima e corpo. Su tale errore unicamente si può fondare la conclusione, capitalissima per gli stoici, che la mente, quasi avesse origine e struttura a sè, separata e indipendente dal corpo e fosse qualcosa di diverso da questo, possa

---

(1) Cfr. Rensi, Prefazione a *Epicteti Enchiridion ab Angelo Politiano e graeco versum* (Milano, Cogliati, 1926).

reggere intatta e salda quando il corpo soffre per malattia, per patimenti, per torture, o deperisce per vecchiaia. Essi, cioè, dimenticavano che, come canta Lucrezio.

post ubi iam validis quassatum est viribus aevi
corpus et obtusis ceciderunt viribus artus,
claudicat ingenium, delirat lingua, labat mens
omnia deficiunt atque uno tempore desunt (1);

e che, come dice Montaigne del suo spirito rispetto al suo corpo, « si son compagnon a la cholique, il semble qu' il l'ayt aussi » (2), sicchè i mezzi stoici « servent à un ame estant à soy et en ses forces, capable de discours et de deliberation; non pas à cet inconvenient où, chez un philosophe, une ame devient l'ame d'un fol, troublee, renversee et perduee » (3).

Del resto, a tale concezione stoica si oppongono, in particolare, tre difficoltà insormontabili che prendono, alla nostra mente, la seguente formulazione.

La prima è questa.

Dicono gli Stoici: *tu* sei padrone delle *tue* idee, delle tue opinioni sulle cose; sei padrone quindi del Bene e della felicità, che solo in esse consistono. Sarebbe forse vero se *tu* e le *tue idee* fossero due cose distinte. Ma poichè *tu* non sei che le *tue idee* (Hume, Kant, James) e dietro le tue idee non c'è un *tu* a cui esse appartengano, così sono le idee che sono padrone. Vale a dire, le idee si dirigono e si comportano da sè, secondo la loro natura, secondo l'elemento impulsivo che contengono e in cui, anche, inscindibilmente, consistono, senza che al di fuori di esse, distinto da tutte esse e dalle impulsività proprie ciascuna di ciascuna di esse, vi sia un *io* che esteriormente e dall'alto le domini e le diriga. Cioè, non v'è un *io*, una *ragione*, che non sia diggià l'una o l'altra idea (opinione), o successivamente l'una e l'altra, e che invece stia separato da esse tutte, come un tribunale supremo che, non avendo la radice in esse e nei loro interessi, possa spassionatamente e superiormente di-

(1) III, 451.
(2) *Essais*, L. III, Ch. v; ed. cit. vol. III, pag. 392.
(3) *Ib.*, L. II, Ch. XII, vol. II, pag. 454.

sporne. Non esiste insomma (come risulterà meglio anche più oltre) un elemento, *io* o *ragione*, che sia ancora qualcosa come staccato da *tutti* gli elementi affettivi e che possa essere il giudice imparziale e il dominatore di tutti essi; e l'identificare quindi la morale al giudizio e all'azione di questo elemento inesistente è cosa del tutto vana.

La seconda è questa.

Per gli Stoici il Bene sta, come si vide, nell'atteggiamento saggio, razionale, del nostro *io,* e nell'appagarsi di tale atteggiamento del nostro *io* sta la felicità. Tener l'*io* in perpetuo stato di tranquillità e appagamento di sè è la felicità. Ora, su questa concezione incombe un pericolo. Se l'essenziale è questo appagamento che l'*io* sente di sè, non potrebbe tale appagamento rimanere il fine supremo, ed essere raggiungibile, pur separandosi dalla condizione di saggezza o razionalità dell'*io*? Basta, a tal uopo, che l'*io* da mantenere in istato di appagamento diventi un punto ancora più intimo, interno, retrostante che non l'attività saggia e razionale dell'*io*; che anche tale attività e la sua opposta (cioè virtù e vizio) diventino, rispetto a questo più intimo punto dell'*io,* un « esterno » e quindi un indifferente; che l'appagamento e la tranquillità da conservar di fronte a tutte le cose esterne e al loro conseguimento o meno, sia da mantenersi anche di fronte a quelle cose, ora diventate esse pure « esterne », che sono il vizio e la virtù, e quindi anche sotto la tirannia delle passioni, come sotto la tirannia d'un uomo, e abbandonandosi, senza ribellioni, in preda ad esse, come ad uno degli altri riputati mali per erronea opinione, malattie, morte; che, insomma, la rassegnata accettazione di siffati opinati mali debba comprendere anche quella delle nostre passioni non sradicabili, quali appunto uno di questi apparenti mali cui dobbiamo andar incontro con serenità e fermezza, consapevoli che si tratta di eterne e incrollabili necessità, o leggi naturali, della volontà di Giove o del Destino. E' il pensiero a cui talvolta sembra metter capo anche l'*Imitazione di Cristo,* nella sua affinità con lo stoicismo: « Quae homo in se vel in aliis emendare non valet, debet patienter sustinere, donec Deus aliter ordinet » (1). Una nuova volta risulta,

(1) L. I, Ch. XVI, 61.

adunque, che l'identificazione della morale con l'*io* razionale non riesce.

La terza, che abbraccia le due precedenti e investe la tesi nella sua generalità e anche nella presentazione fattane, non solo dagli Stoici, ma da Spinoza e da Kant, è la seguente.

La morale è la ragione, per gli Stoici. Il precetto etico fondamentale, dunque, è di vivere secondo ragione (vivere secondo natura, vuol dire uniformarsi con la ragione all'ordine che questa scorge nella natura, ed implica anche vivere secondo la natura specifica dell'uomo, che è razionale). Ma la questione è che cosa dica e comandi la ragione. Di vincere le passioni, secondo gli Stoici. Ma non è affatto vero. Ad ogni momento, noi riscontriamo invece che la ragione stessa ci rappresenta la rinuncia alla soddisfazione d'una passione come un fatto irragionevole e stolto, che solo la semplicità, lo scrupolo illusorio o la codardia, può suggerirci, e la soddisfazione di essa invece come l'unica cosa che ci possa venir consigliata da una assennata e razionale considerazione della vita, della sua brevità, dell'annientamento totale che la chiude, che travolge in sè ogni nostra grande, elevata, faticosa speranza e aspirazione, e ogni nostro lavoro per esse, e che ci convince che l'unico frutto della vita è quel po' di piacere che abbiamo saputo coglìervi. Non è forse proprio la ragione che parla per bocca d'Orazio, quando, di fronte a tale brevità e inanità della vita, consiglia di tagliar corto con le lunghe mire e inculca il suo « *sapias*, vino liques », cioè: fa *giudizio*, sii *ragionevole*, prepara da bere (1)? E per contro, non è proprio la ragione, e appunto la ragione in quel momento di suprema sincerità che le viene dall'essere alla soglia della morte, che parlava in Bruto quando diceva che la virtù non è se non un nome vano? Se con tale giudizio Bruto riassumeva l'esperienza della sua vita, perchè lo stesso giudizio non potrà risultare verità *razionale* ad un altr'uomo qualunque? Perfino nell'esposizione che uno stoico come Seneca ne fa per respingerli scorgiamo la forza degli argomenti antivirtuosi che la *ragione* presenta. « Virtus verborum inanium crepitus est: una felicitas est bene vitae facere, esse, bibere, libere frui patrimonio: hoc est vivere; hoc est,

(1) *Carm* I, 10

se mortalem meminisse. Fluunt dies, et irreparabilis vita decurrit. Quid juvat sapere, ultro mortem praecurrere, et, quidquid illa ablatura est, iam sibi interdicere? » (1) « Non essere troppo giusto e non farti savio oltre misura », dice un Savio, l'autore dell'*Ecclesiaste* (2). Orazio incalza:

Insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui,
ultra quam satis est virtutem si petat ipsam (3).
Misce stultitiam consiliis brevem:
dulce est desipere in loco (4).

Montaigne insiste: « On peut et trop aymer la vertu, et se porter excessifvement en une action iuste » (5). « La sagesse a ses excez, et n'a pas moine besoing de moderation que la folie » (6). E certo anche queste massime, che non sono precisamente fomentatrici di attività morale, sono parola della ragione. Un uomo, che, per i credenti nella sua religione, si eleva alla grandezza della santità, Lutero, esclamava:

Quei che non ama il vin, le donne, il canto,
Mena da stolto *il viver tutto quanto.*

Abbiamo qui una *ragione* che designa come *stoltezza* quella completa sottoposizione degli affetti che è ragione per gli Stoici. E un poeta, citato dal Guyau (7), cantava:

Je ne vis qu' elle était belle
Qu' en sortant des grands bois sourds...
— Soit, n'y pensons plus, dit-elle —
Et moi, j'y pense toujours.

(1) *Ad Luc,* CXXIII, 9-11.
(2) VII, 16.
(3) *Epist.*, I, VI, 15.
(4) *Carm.*, IV, 12.
(5) *Essais* L. I, Ch XXIX in princ
(6) *Ib.*, L III, Ch. V in princ.
(7) *Esquisse d'una morale, etc.*, V ed., 1900, p. 129.

Cioè. Egli scorge ora e per tutta la vita (*toujours*) di aver agito stoltamente avendo tralasciato, per trascuranza o per forza d'animo, di compiere uno di quegli atti passionali, che gli Stoici ritengono irrazionali e immorali. Sente, anzi, per tutta la vita, il rimorso di non averlo compiuto, il rimorso *del bene*. Poichè, come si fa sentire l'appagamento d'aver fatto il « male », appagamento uguale in tutto a quello che sorge dall'aver fatto il « bene », talchè, secondo l'esatta osservazione di Seneca, « omnibus crimen suum voluptati est » (1), così si fa indubbiamente sentire il rimorso del bene. « Le repentir n'est qu' une desdicte de notre volonté, et opposition de nos fantaisies, qui nous pourmeine à touts sens. Il faict desadvouer à celuy là sa vertu passee et sa continence » (2). « Se il sentimento del dovere fa vergognare quelli che gli resistono, se rode col rimorso, anche l'interesse trae al suo seguito una legione di sentimenti e di dolori; anch'esso punisce col rimorso e si vale della vergogna per farsi obbedire. Guardate ai fatti: quella fanciulla geme, le pesa la sua verginità; quel re è afflitto, ha commesso l'errore d'esser giusto; quel generale è dolente perchè non fu perfido; quel ministro è infelice, vorrebbe aver violata la fede » (3). « Un sentimento che suggerisce un'azione cattiva, ma a cui si resistette efficacemente, genererà poscia, in qualche caso, il dispiacere che l'atto suggerito non sia stato commesso » (4). « Quel ladro o quell'assassino avrà vergogna e rimorso della sua incoerenza: rimorso non di aver fatto il male ma di non averlo fatto ». (5). « Nec ante illi culpa, quam culpae fortunam, displicuit » (6). Rimorso del bene che, essendo psichicamente l'*identico* fatto del rimorso del male; essendo cioè il rimorso, come rileva anche

---

(1) *Ad Luc.* XCVII, 10.

(2) MONTAIGNE, *Essais*, L. III, Ch II. (ed. Louandre, vol. III pag. 332, e v. anche pag. 340).

(3) G. FERRARI, *La Filosofia della Rivoluzione*, Milano, 1873, vol. I p. 105.

(4) SPENCER, *Principles of Ethics* (1900) vol. II, p. 449.

(5) CROCE, *Estetica*, IV ed., p. 67.

(6) SENECA, *Ad Luc.* XCVII, 10.

Schopenhauer (1), la forma generale e indifferente che assume ogni giudizio sopra noi stessi, tanto se parta da un punto di vista « morale » quanto se da uno « immorale »; è la prova chiarissima del fallimento della teoria che pretende identificare la morale con la ragione.

Giacchè, che cosa vuol dire tutto ciò? Vuol dire che la ragione non parla e comanda in un'*unica* direzione, la quale si possa quindi con universale apoditticità chiamare morale; bensì parla e comanda in *ogni* opposta direzione: « i 'estime qu' il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenee, qui ne recontre l'exemple de quelque usage publicque, et par consequent que nostre raison n'estaye et ne fonde » (2): comanda tanto ciò che è (p. e. dagli Stoici) ravvisato come bene, quanto ciò che è ravvisato come male; sicchè invano si cerca nella voce della ragione il criterio e la base della morale. Vuol dire che, come giustamente opinava Carneade, riprodotto da Cicerone, « quemadmodum ratione recte fiat, sic ratione peccetur » (3): e come può, allora, la ragione diversificare il *recte facere* dal *peccare* se l'una e l'altra cosa, nel momento in cui si fanno, sono da essa consigliate o comandate, cioè risultano entrambe *conformi a ragione?* Vuol dire che, come ripete spesso Schopenhauer, la ragione è di natura femminile (4): cioè di quel qualunque seme che riceve rimane incinta. Quindi il precetto « vivere secondo la ragione », non prescrive nulla, non risolve nulla, non esprime nessuna massima o direzione di validità e certezza universale, perchè è in sè vuoto ed atto a ricevere qualunque opposto contenuto. Ossia: è, un impulso cieco, montante su dall'inconscio che, da ultimo, nel conflitto delle diverse ragioni, ne colora una in modo da farla diventar vittoriosa. E si esprime la stessa cosa dicendo che la qualifica « male » significa nient'altro che la ragione o volontà sconfitta, qualunque essa sia, e la qualifica « bene » quella, qualunque sia, rimasta vincente. Dice Lucifero di Dio nel *Caino* di Byron:

---

(1) *Grundlage der Moral* § 9.
(2) MONTAIGNE, *Essais*, L. I, Ch. XXII (ed. cit., vol. I, p. 137).
(3) *De Nat. Deor.* III, 69.
(4) *W. a. W u. V.*, vol. I § 10, e altrove.

He, as a conqueror, will call the conquer 'd
Evil...
Were I the victor, his works would be deem 'd
The only evil ones (1).

Così si può dire dell'idea o volontà che resta vincitrice nel dibattito interno e di quella che resta perdente. E del pari (sia detto tra parentesi) di quella che resta vincitrice o perdente nella lotta sociale-politica. Nell'un caso e nell'altro avviene lo stesso fatto. Bene (giusto) è meramente la qualifica dell'idea o volontà che ha avuto il sopravvento. Male (ingiusto) di quella che è rimasta soccombente. — Perciò la ragione non serve a discriminare il bene dal male, e l'identificare ad essa la morale col proposito di rendere questa universalmente certa e obbiettiva — al quale fine, pure, non c'è altra via che quella identificazione — risulta assolutamente incapace di assicurare siffatto risultato (2).

E va qui avvertito che, come l'idea di virtù-ragione, così soggiace ad una critica insuperabile l'idea stoica (o delle tendenze affini) di felicità.

Questa è basata sulla possibilità di non lasciarsi commuovere e agitare da alcun evento o cosa (esterni). Per raggiungere davvero questa possibilità, il fondamento che è necessario, e che la dottrina da ultimo implica, è il senso vivo e sempre presente della vanità di tutte le cose ed eventi umani, della vita. E' solo immedesimandosi profondamente in questa visuale che si può riuscire a scorgere come cosa di nessun rilievo ciò che di affliggente ci accade e a conservare rispetto a ciò una superiore e costante serenità.

Ma nel momento stesso che, per raggiungere la felicità stoica, ci siamo immedesimati in questa visuale, la vita ha perduto per noi qualsiasi interesse. Siamo piombati nell'abisso nella più cupa disperazione, quella che ci è procurata dal pensiero costante dell'assoluta vanità di tutto. Non abbiamo potuto fuggire l'infelicità nascente dal commovimento che ci danno le cose e gli eventi, se non cadendo in quella che ci proviene dal senso dell'inutilità di ogni cosa.

(1) Atto II, in fine.

(2) V. per altri argomenti: RENSI, *La Trascendenza* (Torino, 1914) Cap. V e VI; *Interiora Rerum*, p. 63 e s., 85 e s., 151 e s.

Se vi sono cose e accadimenti che hanno un pregio e un valore, a cui è il caso di attaccarsi, per cui val la pena di operare, di faticare, di vivere, allora non si può a meno di sentirsene agitati, e con ciò si è infelici. Da tale infelicità non si può sfuggire se non scorgendo ogni cosa e accadimento come un fatto obbiettivamente di nessuna importanza, indifferente, cioè togliendo ogni pregio a ciò che abbiamo o potremmo avere, a ciò che ci avviene o non avviene. E allora precipitiamo nella più nera infelicità scaturente dal non esservi più per noi alcuna cosa od evento che abbia valore di sorta, a cui ci si possa sentir interessato, che dia un senso e uno scopo alla vita. La liberazione stoica dall'infelicità (cioè la felicità fondata sull'impossibilità di fronte alle cose esterne) non si può dunque che pagare sempre con la moneta dell'infelicità, anzi forse d'una ancor più grave infelicità.

§ 4. Più robustamente compaginata è la dottrina di Spinoza, la quale, solo mediante un artificio, come tale intravveduto e pressochè dichiarato dallo stesso Spinoza, evita di apparire quel risoluto scetticismo morale, che, pure, nel suo spirito, è.

Per Spinoza non esistono affatto due attività, l'etica e la utilitaria, distinte tra di loro. Per Spinoza non esiste che l'attività utilitaria, e la sua dottrina sfugge quindi, in tal guisa, le insormontabili difficoltà che sorgono dinanzi alle teorie le quali affermano quella duplicità di attività, sopratutto per l'impossibilità di definire soddisfacentemente la prima di queste rispetto alla seconda. Nessuna difficoltà di tal genere nella dottrina di Spinoza. Il suo pensiero è realisticamente fondato. Ogni individuo tende a confermare e accrescere il suo essere, cioè a conseguire con qualsiasi mezzo quello che scorge come il proprio utile: e non ha da fare altro che questo (1).

Ogni individuo, diciamo. Perchè Spinoza è nominalista. Non esiste la «lapideitas», ma solo le «lapides» (2), non

(1) *Eth.* P. IV. Prop. XXXVI, Sch.; *Tract. Theol. - Pol.* c. XVI.

(2) *Eth.* P. II, Prop. XLVIII, Sch.

l'«albedo», ma solo le cose bianche (1), non la volontà, ma solo le singole volizioni (2), non l'umanità, la natura umana in generale, ma solo i singoli uomini (3). Perciò ogni individuo giudica del suo utile, di quel suo utile perseguire il quale è ciò che soltanto fa e deve fare, secondo la sua individuale natura. Nè può essere diversamente, dato il fondamentale principio spinoziano che «voluntas et intellectus unum et idem sunt» (4); ossia che (per esprimere la cosa in esatta conformità al nominalismo di Spinoza, che non lascia luogo all'esistenza di «facoltà» dell'animo, nè ad un *io*, e in piena corrispondenza alla prima obbiezione che sopra abbiamo mosso allo stoicismo), ogni singola idea è insieme e inscindibilmente volizione, cioè reca in sè un impulso, ed è anzi una cosa sola con questo (2). Quindi bene è per ciascuno ciò che in ogni momento (vale a dire alla sua idea di quel momento, la quale soltanto egli *è*, non essendovi dietro le idee un *io* distinto da esse) gli appare utile e da farsi.

Su questo importante principio spinoziano dell'identità di intelletto e volontà, occorre fermarsi un momento, per veder di interpretarlo in modo che accordi, per quanto è possibile, le due differenti concezioni che Spinoza enuncia della volontà (5). Tale identità di conoscere e volere è quella affermata da Socrate (6), riaffermata da Vico (7), e di cui Schopenhauer dà l'esatta giustificazione quando dice che la nostra vera conoscenza è la conoscenza non astratta, ma «intuitiva», quella che manifestiamo non con le parole,

---

(1) *Ep.* II

(2) *Eth.* P. II, Prop. XLIX, e Cor., Dem.

(3) *Eth.* P. II, Prop. XL, Sch. I.

(4) *Eth.*, P. II, Prop. XLIX, Cor.

(5) Volontà come facoltà di affermare e negare, cioè di dare o rifiutare l'assenso (*Eth.*, P. II, Prop. XLVIII Sch.) e volontà come conato e «cupiditas» (*Ib.* P. III, P. IX Sch.).

(6) *Prot.* Cap. XXXVI, XXXVIII, XXXIX.

(7) *De uno universi Juri Principio*, ecc., § 68.

ma con gli atti (1). Si tratta, cioè, di quella conoscenza, di quel modo di ravvisare le cose, in cui si esprime la nostra indole essenziale e profonda, cioè appunto la nostra volontà, intesa non come velleità o vaga aspirazione momentanea, ma come ciò che costituisce l'intima sostanza e struttura della nostra individualità; di quella conoscenza che si estrinseca, quindi, in ciò che, anche contro quel che diciamo e anche *involontariamente*, cioè contro il nostro esplicito proposito superficiale, facciamo. Conoscenza, volontà ed azione sono dunque una cosa sola. Esempio. La conoscenza che io ho d'una città la dimostro, non tanto con ciò che *dico* intorno al modo di girarla, ma con la via che prendo per recarmi al più presto in un luogo determinato: cioè con la mia *volontà* di prendere questa o quest'altra via; tale mia *volontà*, che è la mia azione di prendere l'una o l'altra via, è anche la mia effettiva conoscenza della città. Così la via che io prendo nel mondo, questa mia volontà-azione, rivela il modo con cui io *conosco*, scorgo, ravviso, valuto il mondo. Se subordino la mia dignità di coscienza al conseguimento della ricchezza, il mio onore all'acquisizione degli onori, ciò significa, checchè io possa *dire* (cioè esprimere con conoscenza di *parole*) in contrario, che conosco la ricchezza e gli onori come un bene; dimostro, per contro, che *conosco* come un bene la dignità personale, la mia libertà, non con ciò che *dico* al riguardo, ma col mio volere e fare, cioè col sacrificare per esse ricchezze, successi ed onori. E se talvolta sembra che l'identificazione di conoscenza, volontà ed azione non regga, se sembra che la conoscenza scorga come da farsi alcunchè (il meglio) e contro questa chiara visione la volontà determini a fare alcunchè di diverso (il peggio), tale apparenza è un equivoco che nasce dall'arbitraria unificazione di due momenti diversi. E' in un momento anteriore che la conoscenza scorge alcunchè come meglio, e, allora, anche, lo effettua: in quel puntuale momento a quella conoscenza corrisponde la volontà: «fa!», con quella conoscenza tale volontà si fonde

(1) *W. a. W. V. u.*, v. I § 66, 68 (*Werke* ed. Deussen, vol. I p. 434, 437, 452, 453); *Aphorismen zur Lebensweisheit, Parän. u. Max*, 48 (Ib. vol. IV, p. 519).

e si identifica. Nel momento successivo in cui la volontà fa alcunchè (il *peggio*) questo è anche, in quell'istante puntuale, scorto dalla conoscenza come da farsi, ossia come il *meglio*, a quella volontà cioè corrisponde, con essa si fonde e si identifica, balenando rapida come conclusione del dibattito interno, la conoscenza: « ciò è da fare; ciò è bene ». Il *peggio* è tale non per il momento preciso dell'azione, nel quale invece esso è (evidentemente, giacchè lo si fa) il da farsi, ossia il meglio: ma per un momento diverso, precedente o successivo. L'equivoco che la conoscenza scorga come meglio un'azione e la volontà ne effettui un'altra, cioè il peggio (« conosco il meglio ed al peggior m'appiglio »), deriva dall'unificare la conoscenza del momento in cui si scorge come bene una certa azione (e allora anche la si vuole e la si fa), con la volontà dell'altro momento in cui si eseguisce un'azione diversa (e allora anche la si conosce come da farsi, ossia bene). Ma nel puntuale momento dell'azione conoscenza che una cosa è da farsi e volontà di farla sono fuse indissolubilmente in uno. E, se non altro, quando pure nel momento dell'azione si vegga che questa è male, il pensiero implicito, che il compimento dell'azione attesta, è che siffatto male è da affrontarsi (« da farsi », ossia, ancora, « bene ») per il piacere o il vantaggio che se ne ricava, precisamente come ciò accade spesso riguardo all'azione designata concordemente come virtuosa, la quale si vede da farsi e si fa non ostante che sia dannosa o penosa, cioè, per questo lato, male (1)

Tale la dottrina di Spinoza che è dunque, com'è pienamente evidente, l'anticipata radicale confutazione della teoria dell'ateoreticità dell'errore, i cui sostenitori non s'accorgono della confusione che fanno quando congiungono tale teoria precisamente con quell'identificazione di conoscenza con volontà-azione (2), che di essa teoria costituisce la negazione.

Che se poi lo stesso Spinoza ammette che l'uomo « saepe

(1) Cfr. RENSI, *La Trascendenza* p. 205 e seg. e tutti i capitoli V e VI: *Introduzione alla Scepsi etica* (Firenze, Perrella, Cap. I § II).

(2) Così CROCE, *Filosofia della Pratica* (1909) p 23 e s.

coactus sit, quanquam meliora sibi videat, deteriora tamen sequi » (1), ciò va interpretato, come apparisce chiaro se si medita attentamente su altre sue proposizioni (2), nel senso che c'è sconcordanza tra intelletto e volontà solo quando la conoscenza, e quindi la volontà, non sia certa e oscilli, o cominci a cambiare (così, quando la conoscenza aumenta, si sviluppa, si allarga, con che cresce il dolore (3), cioè il dibattito, la scissione della volontà in sè, parallela alla scissione della stessa conoscenza). In tali casi si può dire che si avvera il « conosco il meglio ed al peggior m'appiglio », nel senso che *mi balena* (senza essere ancora conoscenza sicura, ferma, incrollabile) come da farsi un meglio di quello che faccio, e questa conoscenza ancora *balenante* è, insieme, volontà pur balenante, saltuaria, non salda. E si badi, che ciò può avvenire in entrambi i sensi : posso essere nel vizio e può balenarmi come meglio la vita virtuosa, o essere nella morigeratezza e balenarmi come meglio la vita libera da freni; anche in quest'ultimo caso, come, p. e. quando, a chi facendo per scrupolosa onestà una vita di sacrificio, di lavoro, di studio, lampeggia talvolta quella di ricchezza, di svaghi e di lusso come il meglio che egli ha sacrificato, diciamo « conosco il meglio ed al peggior m'appiglio! ». Ora, potrà la nuova, e, poniamo, superiore conoscenza diventarmi precisa e stabile, o potrà il balenarmi innanzi d'essa nuova conoscenza cessare e ritornarmi presente, precisa e stabile la mia conoscenza precedente (inferiore, quella che, alla stregua della conoscenza « superiore » balenatami, scorge come *meglio* ciò che è *peggio*); tanto nell'uno quanto nell'altro caso, si sarà fatta anche precisa e stabile la volontà unificandosi con l'una o l'altra conoscenza. Ovvero, potrò restar sempre nella condizione di vedermi la conoscenza del da farsi balenare dinanzi in modo diverso, scucito, contrastante : allora avverrà che, considerato il corso della mia vita non nei suoi singoli momenti, ma nel suo insieme, si possa dire che io ho conoscenze del da farsi differenti dalle mie volontà di fare; ma in realtà anche qui

(1) *Eth.* P. IV, Pref.
(2) *Eth.* P. IV Prop. XVII Sch, Prop. XI, XVI, XVII
(3) *Eth.* P. IV, Prop. XVII, Sch.

ci sarà corrispondenza di conoscenza e volontà, cioè a quella conoscenza fluttuante e contradditoria corrisponderà una volontà altrettanto contradditoria e fluttuante. E' il caso di coloro che non sono fermi nè nella virtù nè nel vizio, sono sempre in preda a battaglie interiori, conflitti e pentimenti, sentono il rimorso di non essere virtuosi quando sono viziosi e quello di non essere viziosi quando sono virtuosi.

Da tutto ciò discende che per Spinoza, come nella realtà universale non v'è nè bene nè male, nè bello nè brutto, nè perfezione nè imperfezione, la perfezione essendo l'essere della realtà com'è (1), così, a rigor di termini, anche nella realtà umana, se la si guarda in modo assolutamente obbiettivo, ponendosi a guardarla dal centro della realtà totale, guardandola, non tanto con gli occhi nostri, quanto con gli occhi della realtà totale medesima, se questa ne possedesse, anche nella realtà umana, com'è del resto ovvio, essendo l'uomo parte della natura universa (2), non v'è nè bene nè male (3). Tutto è bene, se così si suol dire. Ossia tutto è com'è, nè è ammissibile sovrapporre e contrapporre a questo essere delle cose come sono una nostra valutazione che le vorrebbe diverse e quindi le giudica cattive; valutazione soggettiva e meschinamente fallace: come può il nostro parere umano essere superiore e più attendibile della realtà quale è, dell'Essere totale che ha prodotto le cose così come sono? Ognuno fa quello che alla sua conoscenza-volontà appare da farsi, ossia bene. Bene è ciò che *ciascuno* ritiene utile a sè, ciò che gli piace di fare. Ciascuno ravvisa quel che sia da farsi, cioè sia bene, in modo incontrovertibilmente sovrano (4). Tutto quel che si fa è bene, dal punto di vista di chi lo fa e e anche dal punto di vista della realtà universale; apparisce male soltanto dal punto di vista soggettivo di chi ha una conoscenza-volontà diversa. Il matricidio di Nerone non è, obbiettivamente, un male (5). Come poteva esserlo? Cor-

(1) *Eth.* P. I, App.; P. IV Pref.; Ep. XXXII (XV); Ep. LIV (LVIII); *Cogitata Metaphysica*, P. I, C. VI.

(2) *Eth.* P. IV; Prop. IV; App. C. VII; P. III, Pref.

(3) *Eth.* P. IV, Pref.

(4) *Eth* P. IV, Prop XIX.

(5) Ep. XXIII (XXXVI).

rispondeva alla natura di Nerone, era dunque ciò che egli giudicava da farsi, il *suo bene*. Va forse, obbiettivamente qualificato di *male* il fatto che una tigre sbrani un agnello, ed anche un bambino? Ciò è un *male* pel nostro *soggettivo* giudizio, non in sè, chè il fatto corrisponde alla natura della tigre, è il suo bene, è ciò che la tigre non può non ravvisare come il suo bene, dal momento che l'Essere l'ha fatta di natura tale da dover nutrirsi di carne ancor calda e di sangue. Va forse qualificato come *male* che l'ape succhi i fiori? Questo ci pare anzi un fatto gentile. Pure, obbiettivamente, non c'è alcuna differenza dal fatto della tigre. L'ape affonda un aculeo pungente negli organi genitali d'un essere vivente. Se agli occhi nostri ciò è un fatto poetico, agli occhi della pianta sarebbe altrettanto atroce come ai nostri quello della tigre che sbrana il bambino; da un punto di vista assolutamente obbiettivo è un fatto semplicemente, un fatto necessario, che respinge ogni valutazione di bene o male inevitabilmente sempre soggettiva. Noi meniamo gli animali al macello per nutrircene. Agli occhi nostri, ciò è regolare, naturale, benefico. Agli occhi degli animali è *male*, è delitto. Obbiettivamente, è un fatto, unicamente un fatto, che è, e poichè è ha la sua ragion d'essere, possiede l'unica perfezione obbiettivamente pensabile che consiste appunto nell'essere. Di fronte a tutti questi fatti del pari, e così a quello di Nerone, non c'è nulla da dire, da obbiettare, da indignarsi, da prescrivere. Sono fatti scaturenti dal come (di qual natura), l'Essere totale ha fatto le cose. Forse che il nostro giudizio subbiettivo potrebbe valere di più di quello dell'Essere totale, cioè della natura che esso ha dato alle cose, del fatto della sua produzione? E quale altro criterio obbiettivo di giudizio vi può essere tranne quello della natura data alle cose dall'Essere totale, delle qualità di cui esso le ha dotate?

In qual guisa sorge dunque il giudizio che condanna un fatto come male? Sorge così: noi collochiamo immaginariamente, p. e., entro Nerone, una natura diversa dalla sua, la natura *nostra*, la natura dell'uomo dabbene; guardiamo, o immaginiamo di guardare, dall'interno di Nerone, il matricidio di Nerone con occhi che non sono i suoi, ma i nostri; e allora, a tale natura, a tali occhi, il fatto di Nerone si rivela

come mostruoso. In realtà, quel fatto per Nerone è un bene, obbiettivamente è soltanto un fatto che respinge ogni valutazione la quale si stacchi e si contrapponga al suo essere di fatto.

Da tutto ciò parrebbe che Spinoza dovesse approdare ad un perfetto scetticismo morale. Ma egli evita d'arrivarvi, mediante il seguente processo di pensiero.

L'uomo può avere un'ardente passione per la vita intellettuale. Questa passione, che è l'«amor Dei intellectualis» (1), poichè Dio non è che la Natura, è dunque la passione di sapere, di conoscere la realtà e le sue leggi necessarie ed eterne e quindi la risoluzione di conformarvisi. Dominato da questa passione, l'uomo vince le altre passioni, chè, assai più veracemente di Kant, il quale suppone che l'idea del dovere debba e possa agire sulla volontà senza alcun movente sensibile, cioè *senza movente*, quindi misteriosamente (2), Spinoza riconosce che la passione può essere vinta solo da un'altra passione (3) e perciò dall'amor del sapere solo in quanto è passione (4) L'uomo che è animato dalla passione del sapere trova in questo la sua completa felicità: quale felicità maggiore, per l'artista, per lo scienziato, pel filosofo, che occuparsi della loro attività preferita? Perciò, se diamo a questo amore del sapere il nome di virtù, la felicità non è il premio della virtù, ma la stessa virtù, e (per quanto si disse testè) è col godere di essa che possiamo vincere le altre passioni e non viceversa (5). Finalmente, in quanto dominato da tale passione del sapere l'uomo raggiunge la sola eternità possibile: un matematico, un filosofo, che, inebbriati della loro scienza, non vivono che per i loro calcoli o per le loro speculazioni, la cui vita *è tutta* in queste, ai cui occhi ogni altro interesse scompare, *sono* quei calcoli e quelle speculazioni, il loro *vero essere* è queste, e quindi

---

(1) *Eth.*, P.. V, Prop. XXXIII.
(2) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* in *Werke* ed. Cassirer, vol. IV, p. 320, 321-2.
(3) *Eth.* P. IV, Prop. VII.
(4) Ib. Prop. XIV: P. V, Prop. XLII.
(5) *Eth.* P. V, Prop. XLII.

il loro *vero essere* perdura eterno come i veri o il pensiero scientifico o filosofico con cui si sono identificati (1).

Se (abbiamo detto) diamo a questa passione pel sapere il nome di virtù. Ciò appunto fa Spinoza; ed è con ciò che egli evita di approdare esplicitamente allo scetticismo etico. Sebbene non vi sia una natura umana in generale, l'uomo animato dall'amore per la conoscenza e per la vita di pensiero, forma (in un certo senso, immaginariamente) l'idea d'una natura umana in generale il cui essere sta nella conoscenza e nell'attività del pensiero (2), il cui utile è dunque l'esercizio e l'incremento di queste, la cui virtù è perciò il conseguimento di *questo* utile, cioè appunto la vita conoscitiva e razionale. Ogni individuo singolo (come si vide) ha la *sua propria* natura. Ma l'uomo animato dall'amore per la vita di pensiero o razionale, colui pel quale questa è il Bene, fa di questa il *vero* tipo di vita umana. A stregua di siffatto tipo diventa contraria all'utile dell'uomo (in universale) una vita diversa, p. e. una vita di piaceri sensuali; e, *poichè* contraria all'utile, viziosa. Così, si ripristina la distinzione di bene e di male, di virtù e di vizio, con l'identificazione del bene e della virtù alla vita razionale, intellettuale, conoscitiva, consacrata al pensiero, alla comprensione della realtà.

Ma che questa identificazione non regga, non già nel senso che non stia per coloro soltanto che sono animati dalla passione per tale vita, ma nel senso che abbia o debba avere una validità universale, emerge, oltre che da quanto fu detto, da una dichiarazione che, pressato dalle obbiezioni d'un suo corrispondente, Spinoza è costretto a fare. E se, quegli aveva osservato, alla natura di qualcuno è conforme l'immoralità? Ciò è, risponde Spinoza, come chiedere se, qualora alla natura di qualcuno sia conforme l'impiccarsi, ci siano ragioni perchè egli non s'impicchi. « Si quis videt, se commodius in cruce posse vivere, quam mensae suae accumbentem, eum stultissime agere, si se ipsum non suspenderet; et is, qui clare videret, se scelera patrando revera perfectiore et meliore vita vel essentia, quam virtute sectando, posse frui, is etiam stultus foret, si illa non faceret. Nam scelera

(1) Ib. Prop. XXII.
(2) *Eth.*, P. IV, Pref.

respectu istiusmodi naturae humanae perversae virtus essent » (1). Anche qui Spinoza rimane fedele al suo concetto che l'agire secondo il proprio utile, conforme detta la propria natura, sia ciò che soltanto c'è da fare (sia virtù) e, quindi che per una natura delittuosa o viziosa virtù sia il delitto o il vizio. Solo contesta che possa esistere uomo per la cui natura ciò che Spinoza ravvisa come immorale sia ciò che piaccia di fare, precisamente come non può esistere uomo avente una natura la quale trovi piacevole la crocifissione o l'impiccagione. Ossia, secondo Spinoza, è altrettanto impossibile pensare che un uomo (non pazzo, cioè normale, cioè *uomo* senza più) trovi conforme alla sua natura quella che Spinoza giudica una vita immorale, ossia dedita alle passioni, alle cure mondane e simili, quanto pensare che un uomo normale trovi conforme alla sua natura pendere dalla forca. Ciò sta per la natura di Spinoza, dell'uomo dominato dalla passione per la vita di pensiero. *Per lui*, sì, per la sua forma di conoscenza-volontà questa vita è il da farsi, ossia l'utile, ossia il bene; e la vita passionale, mondana, il disutile, il ripugnante, il male. Ma tanto poco è vero che ciò possa valere per la natura umana in generale ed erigersi a legge valevole per essa, cioè aver valore necessario ed universale, che all'*infinita maggioranza* degli uomini è, non già la propria vita di godimenti, ma anzi appunto una vita come quella di Spinoza che apparirebbe contraria alla natura umana e veramente per questa uno stato di crocefissione.

Perciò non ostante lo sforzo che Spinoza fa per rendere la morale obbiettiva, necessaria, universale, con l'identificarla alla vita di pensiero ossia alla ragione, resta tutt'altro che vinto lo scetticismo etico che sta al fondo della sua dottrina, e che si può riassumere così: ognuno ha la *sua* morale, corrispondente alla *sua* forma di conoscenza-volontà; quel che trova utile o gli piace di fare e fa è la sua morale; anche la condotta del criminale è ciò che questi ravvisa da farsi è il suo bene, la *sua* morale; a *me*, a *noi*, alla *nostra* forma di conoscenza-volontà ciò che pare da farsi, utile, ciò che ci piace e ci appaga, ciò che costituisce *per noi* la virtù, è la vita secondo ragione. Questa è quindi la morale *nostra*, *per*

(1) *Ep.* XXIII.

noi. Solo mediante un pronunciato la cui soggettività arbitraria non si lascia palliare, noi diamo a questa morale *per noi* il titolo di morale senz'altro, il titolo di morale umana.

§ 5. — Lo sforzo più sistematico (ma appunto perciò tanto meno rispondente alla realtà) per raggiungere l'universalità obbiettiva della morale identificandola con la ragione, fu fatto da Kant.

Perchè la formula della morale è «opera in modo che la norma della tua azione possa diventare legge universale?» Perchè quando sentiamo in noi il comando d'un'azione, se questo comando può valere, non solo per me, ma per ogni altro, vuol dire che esso promana da quell'elemento che è, non già in uno solo, ma in ogni altro: e questo elemento che è *quell'uno* in tutti è appunto la ragione. Se il comando è universalizzabile è dunque impartito dalla ragione, e quindi è morale. E se sia universalizzabile me lo deve dire, ancora, la pura ragione, la logica, non le considerazioni empiriche. Perchè la massima, «fare promesse e non mantenerle» non è universalizzabile? Non già perchè ne nascerebbero conseguenze empiricamente dannose, all'economia, al commercio. Ma perchè la ragione pura, guardando unicamente in sè, scorge che l'universalizzazione è *logicamente* impossibile perchè finisce in una contraddizione o in un assurdo; punto di partenza è fare promesse; punto d'arrivo (se si universalizza la massima di non mantenerle) è che non vi saranno più promesse; cioè il punto d'arrivo rovescia e contraddice il punto di partenza, ossia cadiamo in preda ad un'illogicità, ad un assurdo. Siccome poi quell'elemento ragione che è, quale in me, in ogni altro, e che pronuncia il comando che è il comando morale, è il mio vero e proprio *io*, così, obbedendo a quel comando obbedisco a un comando che mi do io, cioè sono in istato di autonomia, di libertà. L'equazione io = ragione = morale è dunque ciò che sta in fondo a tale dottrina, ciò che offre la chiave di questa, ciò da cui derivano i quattro principali caratteri della morale kantiana: universalità, formalità, razionalismo, autonomia.

Ma lo sforzo di Kant si infrange dinanzi alla constatazione che norme *opposte* di azione e di condotta sono *ugualmente* universalizzabili (anzi la norma di *qualunque* azione lo è);

donde risulta chiaro che la ragione ossia il criterio razionale dell'universalizzazione, comandando e suffragando, a seconda del giudizio soggettivo, le più *diverse* morali, non riesce a determinare con obbiettiva universalità *la* morale.

La via più semplice e breve per dimostrare ciò è quella di addurre, invece di ragionamenti, alcuni esempi.

Talora i genitori decidono sovranamente circa il matrimonio dei figli, scegliendo per essi. Ciò è razionale e quindi universalizzabile. I genitori, più esperimentati, conoscono meglio dei figli nel momento della passione, che cosa sia loro conveniente. Talora sono i figli che decidono sovranamente al riguardo. Ciò è razionale e quindi universalizzabile. L'unione deve soddisfare il sentimento personale ed essere quindi determinata da questo; che scelga altri per me è tirannide esercitata nella sfera più delicata della vita. Le norme delle due opposte condotte sono universalizzabili; l'universalizzazione non riesce dunque a obbiettivare la morale.

Il console Tito Manlio fa uccidere il figlio che, contro l'ordine da lui dato, aveva combattuto (1). Entrambe le opposte condotte sono universalizzabili. Si può universalizzare così: l'uomo investito d'autorità pubblica deve far tacere ogni privato sentimento di fronte alla superiore necessità che imperi la legge. E si può universalizzare così: l'affetto e il dovere paterno e famigliare devono di gran lunga prevalere su di ogni considerazione politica. L'universalizzazione avviene nell'uno o nell'altro senso a seconda del nostro *sentimento*, ossia della nostra *soggettività,* del nostro *soggettivo* e *individuale* parere. Essa non riesce quindi ad erigere sopra *le* morali (diverse, soggettive, particolari) *la* morale; cioè ad ad assicurare la necessità e l'obbiettività della morale.

Uno dei più odiati e abborriti sbirri italiani al servizio dell'Austria fu il conte Bolza. Che egli sia stato e sia abborrito, esecrato, infamato, vuol dire che si universalizza così: il mettersi al servizio d'un governo straniero per opprimere i propri concittadini è cosa abbietta. Ma lo stesso conte Bolza, arrestato dal governo provvisorio del 1848, si espresse col commissario di questo in tal guisa: «Perchè

(1) Livio, VIII, 7.

sono tanto odiato? *Io feci il mio dovere*» (1). Cioè egli universalizzava così: il governo costituito dev'essere obbedito e i suoi funzionari devono servirlo e far sì che sia obbedito, senza curarsi dei mormorii o dei piati della folla, la quale, col pretendere di sottrarsi all'obbedienza, fa inconsapevolmente il suo stesso danno; io opero quindi pel meglio dei miei concittadini, faccio il *mio dovere*. Ogni situazione politica, ricca di contrasti e conflitti, ci offre esempi di consimili universalizzazioni di massime opposte, ciascuna scorta con evidenza quasi violenta dagli uni o dagli altri quale la *sola* universalizzabile, eppure, come risulta dal fatto che *tutte* sono con evidenza e sincerità scorte così, universalizzabili *tutte*. Quale universale obbiettività della morale realizza quindi il criterio dell'universalizzazione razionale della massima, se diverse ed opposte morali sono, secondo le *soggettività*, ugualmente universalizzabili? Finchè, in tal guisa, rimaniamo nel campo delle morali *più*, delle morali diverse per ciascuno, rimaniamo anche nel principio che ognuno ha la sua morale, cioè nello scetticismo etico.

V'è di più. La norma di *qualunque* azione (abbiamo detto) risulta universalizzabile. Anche la norma di quell'azione, la quale *altri* che non sia l'agente chiama immorale o delittuosa. Basta, per convincersene, riflettere a quanto abbiamo detto circa Spinoza, e, se si vuole anche qui un esempio, riflettere con quanta forza, evidenza, potenza di comando, capacità di sacrificio, possa farsi valere come *dovere* la vendetta. La quale considerazione ci mostra anche quanto sia difficilmente giustificabile la tesi che vorrebbe fondare l'assolutezza della morale sull'asserita esistenza di valori in sè, d'un dovere incondizionato, valori e dovere non soggettivi, non costituiti da valutazioni relative degli uomini (2). Che fondamento d'assolutezza della morale si può ricavare da ciò, se anche, p. e., la vendetta risulta come uno di questi valori in sè, come un dovere incondizionato, tanto incondizionato da *esigere* anche il sacrificio della vita?

Da tutte queste considerazioni sgorga la soluzione del pro-

(1) Cfr. *La Sera*, 16 aprile 1923.

(2) p. e. VOLKELT, *Erfahrung und Denken*, II ed., 1924, p. 507.

blema della « coscienza erronea », soluzione che può servire altresì di conclusione alle considerazioni stesse.

Taluni pensano che la coscienza (la *vera, genuina* coscienza) non possa mai essere erronea: essa ci rivela sempre, se interrogata ed ascoltata con sincerità, il retto da farsi. Altri pensano che talvolta possa esserlo, e per costoro si tratta sopratutto di determinare le conseguenze morali di tale erroneità. Può esserlo? Ciò significherebbe che devia da un punto fisso il quale è la ragione, la vera ragione. Chi lo fissa? Un'altra coscienza. Con quale autorità maggiore della prima coscienza? — Non può mai esserlo? Ciò significa che vede sempre il retto ed il vero. Quindi che tutte lo vedono pur vedendolo diversamente. Ma come può darsi che si vegga *il* retto ed *il* vero, se lo si vede in guisa diversa? — Perciò si può dire tanto che la coscienza è sempre erronea, quanto che non lo è mai; o che non è nè erronea nè non erronea, o che tutte sono vere e tutte false; o che non sono nè vere nè false. Perchè non v'è modo *dal di fuori della singola soggettiva coscienza* di stabilire il punto fisso, obbiettivo, universalmente valevole del vero e del bene (ogni idea che si enunci al riguardo è sempre il pronunciato soggettivo d'una coscienza). Ossia non esiste *la* morale, ma *le* morali; non *il* Bene, ma *i* Beni, cioè le diverse e tutte incontrollabilmente sovrane visuali del da farsi, della morale, del Bene.

§ 6. — A questa inesistenza della morale (s'intende, come *la* morale, una, obbiettiva, universalmente valevole) corrisponde l'inesistenza, nell'istesso senso, della giustizia.

La più semplice via per mettere in luce tale inesistenza è quella di considerare la contestazione giudiziaria.

Quando due persone (in buona fede) contestano in giudizio intorno a un punto di diritto, ossia alla giustizia, ciò fanno perchè scorgono la giustizia in modo diverso. La giustizia, cioè, è *una cosa diversa* per l'uno e per l'altro; ossia non v'è *la* giustizia, ma *più* giustizie, quali diversamente si rivelano e si affermano nelle due coscienze contrastanti. Chi invoca la sentenza giudiziale, la invoca proprio *unicamente* perchè essa faccia valere la giustizia *di cui egli è sicuro* contro l'avversario che non vuol riconoscerla; e lo stesso questo avversario, che affronta il giudizio piuttosto che ammettere la giu-

stizia quale scorta da chi lo ha convenuto. La coscienza dei due contrastanti dice: la giustizia è evidentemente come la vedo io, quella che vedo io, quella che l'interiore mio pronunciato chiarissimamnete e indubitabilmente mi rivela. E ciò dicono due coscienze *opposte;* tanto è vero che invocano entrambe il giudizio, cioè vogliono ciascuna che il giudice dia forza alla giustizia propria, *opposta* a quella dell'altro. Non si domanda quindi al giudice che metta in chiaro o faccia essere la giustizia. Come potrebbe un terzo, un indifferente, che non ha appreso le cose con l'evidenza e vivezza di chi le ha vissute, nel loro immediato essere, ma solo per sentito dire (testimoni, documenti), come potrebbe costui creare, quasi a dire, la giustizia? Si domanda invece al giudice che dia forza a quella giustizia che c'è indipendentemente e prima del suo pronunciato, a quella giustizia di cui chi ricorre al suo tribunale è certo e che egli esige con tutta l'energia della sua sincera coscienza che sia dal giudice fatta valere. Ma ciò esigono due coscienze *opposte,* due giustizie *opposte.* Perciò la sentenza è *sempre* violazione di giustizia: di quella giustizia che si affermava e rivelava nella coscienza di chi è dalla sentenza condannato e affinchè avesse forza la quale si era rivolto al giudice. Ciò che si chiama «la giustizia» è quindi, a rigore, l'organizzazione dell'ingiustizia: la inevitabile conculcazione della *giustizia* quale è per uno o per l'altro dei due contendenti, della *giustizia* di cui era (e rimane) sicuro colui a cui il giudice ha dato torto. L'organizzazione della giustizia (l'istituzione dei tribunali) non significa dunque altro che questo: bisogna accettare piuttosto il torto e l'ingiustizia che far scorrere il sangue nascente dalla violenza cui occorrerebbe ricorrere per far valere la *giustizia* (quella che si rivela sfolgorantemente *giustizia* alla *mia* coscienza); bisogna evitare ad ogni costo, anche a costo dell'ingiustizia, la violenza ed il sangue. La verità di tutto ciò, che non a tutti è chiara rispetto al diritto interno, diventa visibilissima nell'ambito del diritto internazionale, dove le *giustizie* sono, irriducibilmente e del tutto senza comune misura, diverse, perchè fondantisi su princìpî e punti di partenza opposti e pur tutti ugualmente valveoli (nazionalità, configurazione geografica, espansione commerciale, legittimità storica ecc.); e dove il ricorso alla violenza, ossia alla

guerra, per far valere ciascuna di queste opposte giustizie è l'*ultima ratio* a cui di continuo si fa capo e la prova dell'incrollabile essere che queste giustizie opposte posseggono, se a sostegno di esse si mettono in giuoco dall'una e dall'altra parte milioni di vite.

E si osservi. Che cosa significa la contestazione giudiziaria? Che due coscienze hannò due giustizie diverse. Cioè che la giustizia non è *una* ma si scinde in *due* nelle due distinte coscienze contendenti. La dualità della giustizia si esprime e si esemplifica qui nella dualità delle due coscienze contrastanti, in ciascuna delle quali ha l'essere una giustizia opposta a quella che lo ha nell'altra. Ma questa dualità della giustizia manifestantesi nella opposizione di due coscienze distinte, questo scindersi della giustizia in due menti separate, che cosa vuol dire se non scissione della giustizia in sè, scissione della ragione umana in sè riguardo alla giustizia? Non si tratta, forse di due menti *umane* che hanno (scorgono) una giustizia diversa? Ed ecco infatti, che questa dualità o scissione si ripercuote e si raccoglie in un'unica sfera nella coscienza *una* del giudice. Quanto più questo è intelligente e delicato, tanto più la sua stessa coscienza si fa scissa, tanto più egli vede la ragione dell'uno e dell'altro, quella ragione che se questi, cioè *due menti umane*, scorgono, non può non essere scorta altresì da una mente umana *una,* dalla mente umana in sè. Perciò avviene che il giudice intelligente e scrupoloso s'avvede bene spesso che alla fine egli decide, non per argomenti razionali di pura giustizia (chè questi, esistendo, quando la contestazione è in buona fede, da entrambi le parti, lo farebbero eternamente oscillare nell'uno e nell'altro senso), ma per una decisione « volontaristica » : perchè, cioè, dovendosi infine tagliare il nodo della controversia, una specie di cieca, o non bene illuminata, recisa e improvvisa risoluzione interiore lo determina a far prevalere una delle due *ragioni* e a mettere, davanti a sè stesso, in luce predominante le *ragioni* per essa. Precisamente come avviene nel campo delle convinzioni filosofiche. Ogni pensatore sincero, che sappia vedere in fondo di sè e voglia confessare ciò che vi accade constata che tutte le visuali o i sistemi filosofici gli oscillerebbero dinanzi nella loro «verità», nella «verità» che

ha ciascuno, se egli, con una decisione « volontaristica », non tenesse ferme dinanzi alla mente soltanto, o in via predominante, le ragioni di uno, di quello che ha abbracciato e che gli è caro, se non *volesse* veder quelle sole, ossia se non *volesse crederci* (1).

Come, adunque, esistono *le* morali, ma non *la* morale, così esistono *le* giustizie, ma non *la* giustizia. E ciò vuol dire che, come *la* morale, così *la* giustizia non c'è.

(1) Cfr. per altri argomenti e sviluppi: RENSI, *Lineamenti di Filosofia scettica* (*Il Diritto*): *La Filosofia dell'Autorità*, specialm. §§ 8 e 10.

III. — IL BELLO.

SOMMARIO: § 1 *Soluzione realistica e idealistica del problema del bello.* — § 2 *Il tentativo di distinguere il piacevole dal Bello.* — § 3 *Le divergenze come errore «ateoretico».* — § 4 *La teoria dell'«assuefazione».* — § 5 *L'impossibilità d'un giudizio estetico «puro».* — § 6 *La teoria delle «disposizioni psichiche».* — § 7 *L'inesistenza del Bello, il significato dello scetticismo e la sua accettazione.* — § 8. *Conferme e conclusione.*

§ 1. — Si può cercar di risolvere il problema del Bello per due vie: la via realistica e quella idealistica. O affermando l'esistenza d'un Bello in sè, materiale, «fisico», indipendente dalla forma spirituale del giudizio estetico: o affermando l'esistenza semplicemente formale del Bello, cioè riducendo questo al giudizio o al sentimento che ha luogo nello spirito, «forma» di cui lo spirito riveste o con cui impronta la cosa; onde il Bello nelle cose non è che il bello che la coscienza vi vede, il piacere estetico che ne ricava, la valutazione estetica che ne dà.

A sostegno della prima tesi, si potrebbe osservare che se non esistesse un Bello fisico e il Bello dipendesse interamente dall'attività valutatrice dello spirito, allora a quella guisa che se, p. e., la causalità non esistesse nella realtà extramentale, essa potrebbe dallo spirito venir improntata su qualunque sequenza, così si potrebbe ricavare l'uguale impressione di bello da *qualsiasi* fatto esteriore, p. e., da un organetto di Barberia e da Beethoven: e il grande musicista, appunto perchè grande, cioè dotato di una viva attività estetica, invece di sentirsi inorridire dall'organetto se ne potrebbe esteticamente deliziare. Se ciò non è, vuol dire che i suoni per sè, fisicamente o materialmente considerati, indipendentemente dall'attività valutativa della coscienza, posseggono la qualità di bello o di brutto.

Se non che, quando, così, si stabilisca l'esistenza «reale», «fisica» del Bello, occorre poi determinarne i carat-

teri. La determinazione di tali caratteri è un giudizio. Emana da una coscienza, da una mente. Si tratta, insomma, d'una valutazione soggettiva, «formale», dei caratteri dell'asserito Bello «materiale». Per quanto si è detto circa il Vero, tale valutazione per non essere semplicemente un'opinione individuale in quanto contraddetta da altre di nessun valore obbiettivo, dovrebbe essere comune a tutte le menti, in essa tutte le menti dovrebbero concordare. Ovvero bisognerebbe che fosse mostrato per qual guisa, pur non concordando in essa tutte le menti l'obbiettività universale si può ad essa attribuire. — Insomma: tanto che si ammetta l'esistenza extramentale del Bello, il Bello «fisico», quanto che si ammetta l'esistenza del Bello puramente formale, la questione resta sempre la medesima. Nel secondo caso, per stabilire l'universalità obbiettiva del Bello, occorre dimostrare l'universalità del giudizio o gusto estetico, sia mediante l'accordo in esso di tutte le menti esistenti, sia mediante quella che abbiamo chiamata universalità non di fatto, ma *di diritto*. Nel primo caso, occorre la stessa cosa: cioè stabilire l'obbiettività dei caratteri del Bello fisico mediante l'universalità, di fatto o di diritto, del riconoscimento di essi. In generale, in questo campo del Bello come in ogni altro, partire dalla «forma» o partire dalla «materia», è la stessa cosa. Se si parte dalla «forma» (dal fatto dello spirito, dal «senso» del Bello ecc.) essa deve additare o creare un contenuto di universalità obbiettiva. Se si parte dalla «materia» o contenuto, questa non può essere obbiettivamente determinata che dall'essere universalmente abbracciata o riconosciuta dalla «forma» (dallo spirito).

§ 2. — Non si può dunque (precisamente come abbiamo veduto circa il Vero ed il Bene) parlare dell'esistenza del Bello, se non si riesce a dimostrare per qualche via (o in fatto, o in *diritto*) l'obbiettiva universalità di esso. A ciò si diresse dunque lo sforzo dei filosofi dogmatici. Sforzo tanto più difficile in quanto relativamente al Bello, assai più che al Vero e al Bene, sembra evidente la sua soggettività, sembra evidente, come opinava e dimostrava il Leopardi, che «bello è ciò che tale si stima» (1), «che

(1) *Pensieri di varia filosofia*, III, 142.

il bello è puramente relativo» (1), che «non c'è nè idea nè teoria di gusto universale ed eterno» (2).

Tale sforzo procede essenzialmente così. La semplice piacevolezza (p. e. al palato) è riconosciuta, da colui stesso che la afferma, meramente soggettiva. Ma quando, invece, si pronuncia un giudizio estetico non s'intende che questo valga solo per chi lo emette, bensì che sia un pronunciato dello spirito stesso e quindi che *debba* valere per tutti, che possegga l'universalità *di diritto* (3). E, infatti, se esso è un giudizio *puramente* estetico (cioè scevro da preconcetti, passioni, deviamenti o limitazioni culturali), questa universalità di diritto possiede. La possiede tanto che essa si trasformerebbe in universalità di fatto se e quando i giudizi di tutte le altre menti fossero *puramente* estetici nel senso ora detto. Cioè, in questo caso, il giudizio di tutte le menti concorderebbe. — Il ragionamento, insomma, è sostanzialmente quello stesso messo in opera circa il Vero ed il Bene.

Ma, anzitutto, l'esigenza all'universalità c'è anche nel giudizio circa il piacevole. Se uno non sente il piacere d'un sapore che a me sembra *evidentemente* piacevole, d'un'evidenza che mi attesta essere la sua piacevolezza congrua alla natura umana, io gli dirò stupito: «ma non *senti* come questo sapore è buono? davvero non lo senti? non è possibile!». E se l'altro insiste ad assicurarmi che non lo sente, io gli dico che ha i sensi ottusi, deviati, traviati, mancanti d'un gusto o d'un «intuito» fisico normale — precisamente come lo dico di chi non trovasse bello Virgilio o Verdi, Michelangelo o Leopardi. Cioè la situazione è la stessa: esigenza d'universalità, pretesa di escludere dalla normalità chi non divide quel gusto. Se questa esigenza si riconosce non valere in un caso (in quello del piacevole), stante le divergenze innegabilmente fondate in natura; se in questo caso la diversità del gusto conduce a concludere alla soggettività di questo; perchè, date le divergenze ugualmente presenti, lo stesso fatto del-

(1) *Id.*, II, 467.
(2) *Id.* IV, 347.
(3) KANT, *Die Kritik der Urteilskraft*, § 7, 8, 9, 22.

l'esigenza dell'universalità deve permettere una conclusione diversa nel caso del giudizio sul Bello?

§ 3. — Qui interviene il tentativo accennato (ed elaborato particolarmente dal Croce) di far sparire le divergenze, sostenendo che esse derivano da errore « ateoretico », « volontario », eliminato il quale non vi sarebbero. Tale dottrina s'industria anzitutto di trovar la sua base incrollabile nell'identificazione di Bello con espressione. E si capisce come siffatta identificazione dovesse prendersi a fondamento della tesi che il gusto estetico è assoluto. L'espressione è un fatto, un fatto sensibile, percettivo. Se il Bello è l'espressione, esso è altrettanto certo, universalmente e indubitabilmente riconoscibile, quanto la sensazione.

Ma la teoria è errata.

Anzitutto, non si può dire che il Bello sia unicamente espressione, perchè anche un'immagine interna, un motivo lirico o musicale interiore, può essere bello, estetico, pur non essendo espresso. Si dovrebbe, dunque, piuttosto dire che il Bello è impressione. Ma se è impressione, esso perde il carattere di universale, indubitabile, sensibile riconoscibilità che gli derivava dall'identificarlo all'espressione, e viene ricondotto nella sfera dove appunto sembra totalmente dominare il soggettivismo: perchè non par che vi sia cosa più soggettiva e relativa dell'impressione.

In secondo luogo. — Ciò che vien fuori o si esprime non è, evidentemente, sempre bello. E davanti all'insopprimibile necessità di distinguere il bello dal non bello in ciò che pure si esprime, si è costretti a parlare di espressione « adeguata » (1) (e talvolta addirittura « bella ») (2) e di espressione « sbagliata » (3), per concludere che quest'ultima, l'espressione non riuscita, non è espressione. Senonchè questa pure è alcunchè che si manifesta, si estrinseca, vien fuori. Se ora si dice che alcunchè di questo

(1) Croce, *Estetica*, IV ed., pag. 108.
(2) *Ib.*, pag. 139.
(3) *Ib.*, pag. 82.

che vien fuori, cioè si esprime, non è espressione, ossia che una parte di ciò che è espressione (nel senso abituale) non è espressione (in questo senso più ristretto, ossia nel senso estetico), allora occorre anche dire come si determina e definisce questo alcunchè che pur venendo fuori, pur esprimendosi, non è espressione; quale è insomma l'espressione che non è espressione (estetica). Ora il criterio per dichiarare alcunchè che pure vien fuori e si esprime, non espressione, non può evidentemente che essere surrettiziamente attinto dal di fuori della sfera della semplice espressione; cioè dall'idea di un bello distinto dalla espressione in generale, a cui questa si raffronta, che la giudica. Sicchè l'identificazione dell'espressione *tout court* col Bello vien meno.

E come cade il fondamento di questa teoria, così cade il suo pilastro centrale, quello della universalità del Bello, o «assolutezza del gusto», costrutto, come si disse, con l'asserire che le divergenze di gusto sono dovute non a questo, non allo spirito teoretico, ma ad elementi «volontari» (interesse, bisogno di guadagno, desiderio di notorietà e quindi di solleticare la folla e simili), tolti i quali il gusto si dimostrerebbe universale, con l'attestarsi di fatto uno in tutti gli spiriti.

L'insostenibilità di questa tesi appare tosto da una semplice considerazione. Quando ci troviamo in presenza ad una divergenza di giudizio estetico — poniamo al fatto che, secondo il Fraccaroli, la *Ginestra* è «un ragionamento in versi che non vale un gran che» (1), e, secondo il Pascoli, essa è «il poema più bello del poeta marchigiano» (2); o al fatto che, come constata il Leopardi, Dante è «un mostro per li francesi» e «un Dio per noi» (3); o al fatto che, contro l'opinione ardentissimamente opposta dei più, Dante per Lorenzo de' Medici è inquinato da cantico rozzore» (4), per il Mommsen la *Divina Commedia* è condotta «piuttosto da passione retto-

(1) *L'Educazione Nazionale*, p. 69.
(2) *Pensieri e Discorsi*, p. 107.
(3) *Pensieri di varia filosofia*, III, p. 311.
(4) *Epistola a Federica d'Aragona.*

rica che ingenua » (1), per l'Amiel Victor Hugo « ne peut se débarasser du charlatan qui est en lui » (2), per il Leopardi non esiste lirica in Italia (3) — quando ci troviamo di fronte a consimili contrasti di giudizio estetico, noi dovremmo dire, secondo la tesi, che gli uni o gli altri errano per errore « volontario » (pregiudizi, interessi, incoltura ecc.). Ma quale delle due parti? Chi possiede l'autorità superiore per emanare la sentenza inappellabile che l'una piuttosto che l'altra sia quella che lascia inquinare il suo giudizio da motivi non estetici? I due divergenti sono in pari condizioni: entrambi spiriti umani, e, negli esempi dati, tali che nè dall'una nè dall'altra parte si può negare la cultura, la capacità di apprezzamento artistico, ed è arbitrio e prepotenza inquisitoriale negare la buona fede. Nella sincera convinzione, nell'interiore *evidenza*, che ciascuna delle due parti sente di possedere, della verità del suo giudizio, *ognuno* sarebbe incline ad accusar *l'altro* di emettere un giudizio pervertito da elementi « volontari », ed *ognuno* ad insorgere vivamente contro questa accusa. Il principio: « se ognuno eliminasse i propri errori, errori non del gusto, ma della volontà in lui, si approderebbe tutti al medesimo giudizio », prende, e non può non prendere (perchè ognuno pensa d'esser lui quegli che è nel vero ed attende la correzione dagli altri) l'aspetto d'un « correggiti e la penserai come me ». Se non che, colui al quale questo invito è rivolto, coi medesimo diritto e con la medesima incrollabile convinzione che il suo giudizio è dettato da gusto estetico puro e quello del suo contraddittore da errori di « volontà », dirige a quest'ultimo il medesimo invito. Il « correggiti, e la penserai come me » è reciproco e da entrambe le parti fondato sulla loro più sincera e maturata coscienza. Proprio in quanto, quindi, *entrambe* le parti sarebbero tentate di dar ragione alla tesi in parola, cioè sarebbero disposte *ciascuna* ad accordare che il giudizio dell'*altra* non è giudizio estetico puro, ma

(1) *Storia di Roma antica* (Roux e Viarengo, 1903, vol. I, pag. 204).

(2) *Journal intime* (Genève, 1908, vol. II, p. 229).

(3) *Epistolario*, I, p. 175.

traviato, vengono a segnare la condanna della tesi stessa, appunto perchè sono *entrambe* che la condividono, *ciascuna* rispetto all'*altra*, nel medesimo tempo che *ognuna* la esclude *per sè*. Proprio, adunque, dall'urto delle due convinzioni, dall'irriducibile evidenza e dalla indiscutibile sincerità che ciascuno vede in sè, proprio dall'esigenza d'universalità che *ciascuno* dei due giudizi *opposti* possiede, deriva la buona fede di entrambi, la purezza estetica di entrambi, cioè la non universalità (nè di fatto nè di diritto) del Bello, la non assolutezza del gusto (1).

§ 4. — Il fatto è che quando circa un'opera d'arte consacrata storicamente dalla fama, viene da taluno emesso un giudizio di disapprovazione, se è facilmente trionfale opporgli il ridicolo della pretesa che la sua mente valga di più del concorde parere dei secoli, egli ha ragione di contrapporre ciò che pensava il Leopardi : che cioè la fama deriva « da consuetudine ciecamente abbracciata » e l'ammirazione per le opere da una fama di tal natura consacrate « nasce semplicemente dalla stessa fama » (2) che « una bellezza mediocre ci par grande s'ella ha gran fama » (3), che tale cieca autorità della fama ha tanto potere « che *piace* veramente più a leggere un libro mediocre (nuovo o antico) d'autor famoso, che non un libro eccellente di scrittore non rinomato » (4), e quindi « l'uomo del miglior gusto possibile, leggendo una poesia classica senza saper nulla della sua fama non vi sentirebbe una terza parte delle bellezze, non vi proverebbe una terza parte del diletto, che vi prova chi la legge come opera classica» (5). Sicchè se da una parte a chi rifiuta la sua ammirazione ad una di cotali opere d'arte consacrate da fama secolare, si dice : « è l'errore ateoretico (incapacità, incoltura, desiderio d'originalità ecc.) la causa per cui non ammiri », con ugual diritto colui risponde : « voi anzi ammirate per errore ateoretico, perchè cioè non sapete

(1) Cfr. RENSI, *La Scepsi estetica*, p. 41-42.
(2) Il PARINI, cap. II e V.
(3) *Pensieri di varia filosofia*, III, p. 85.
(4) *Ib.* VII, p. 444.
(5) *Ib.* III, p. 422.

liberarvi la mente dalla coartazione che vi viene dalla fama secolare, ed io, rifiutando l'ammirazione, esprimo veramente il giudizio dello spirito in sè, libero da tale coartazione, lo stesso giudizio che esso pronuncia in fondo a voi stessi e che voi udireste se sapeste ascoltarlo senza pregiudizi; ciò insomma che nell'intimo del loro animo tutti pensano e che solo per rispetti umani non osano enunciare ». Nè si vede con quale autorità si possa dire che una di queste due asserzioni ha maggiore validità o genuinità teoretica dell'altra.

La questione è che coglie certamente nel segno il Leopardi con la sua proposizione fondamentale che il Bello è assuefazione. Il che — si badi — significa che non esiste una categoria del Bello, che si possa designare come originaria, primordiale, autonoma categoria o attività dello spirito in sè; bensì che il Bello è semplicemente il fatto esterno che ci ha a sè assuefatti. — Avviene, cioè, quel medesimo processo che si può efficacemente esemplificare col caso del tabacco. Quando si comincia a fumare, il tabacco è indifferente o ripugnante. Abituativisi, piace. Allora si dice o si può dire : « quante *bontà* ci sono, e c'erano, nel tabacco; io non ero atto ad avvertirle; ora, essendomi messo, con l'abitudine, nelle condizioni opportune, (essendomi *educato*), le ho scoperte quali esistevano ». Non ci si accorge che queste *bontà* l'assuefazione le ha create in noi. Così per il Bello.

Perciò, si scorge agevolmente che se si potesse fino in fondo spogliarsi dall'assuefazione e giudicare non antropomorficamente, tutto il nostro Bello sparirebbe. La forma umana è l'ideale della ragione estetica, secondo Kant. Intanto proprio dalla considerazione di essa Montaigne ricavava un acuto argomento di scetticismo estetico, osservando che « il est vraysemblable que nous ne sçavons guere que c'est que beauté en nature et en general puisque à l'humaine et notre beauté nous donnons tant de formes diverses, de laquelle, s'il y avait quelque prescription naturelle nous la recognoistrions en commun, comme la chaleur du feu » (1). Ma poi, chi sapesse contemplare non

(1) *Essais*, L. II, C. XII (ed. Louandre vol. II. p. 333)

antropormorficamente il viso umano, colui a cui questo venisse davanti per la prima volta come una cosa non dianzi vista, avrebbe probabilmente ragione di considerarlo un oggetto mostruoso. E talora a chi da una costa montana guarda un uomo camminare sulla strada piana sottostante e nel medesimo tempo un falco od un'aquila roteare sopra il suo capo, si rivela improvvisamente, nel confronto, tutta la grottesca goffaggine della struttura d'un essere vivente la cui locomozione si deve operare mediante il movimento a compasso di due aste fissate sotto il suo corpo. Lo stesso per i fiori, espressione di «libera bellezza», secondo Kant Ritener belli i quali, ornarsene, dipingerli, sarebbe per una considerazione non antropomorfica, libera dalle nostre assuefazioni, cosa così assurda e ripugnante come strappare ad un animale gli organi genitali per appuntarseli al petto, porli in vaso dinanzi a sè sul tavolo, ammirarli riprodotti sulla tela.

§ 5. — Da ciò consegue l'impossibilità di un giudizio *puramente* estetico (quale pretendono possa esistere i dogmatici) nel campo dell'arte, e altresì, per le medesime ragioni, nel campo naturale. Molto, infatti, in un poeta, in Dante, in Virgilio, in Orazio, indubbiamente ci piace. Ma ci è assolutamente impossibile decifrare se questo piacere sia davvero genuinamente estetico, sia dovuto alla forma estetica pura dello spirito, o se non sia invece un'inconscia suggestione e un'eco dell'«assuefazione», della tradizione, della cultura che ci è stata instillata. E perciò non si è mai certi che un'opera d'arte la quale non piace immediatamente e alla prima percezione, e per gustare la quale invece ci si dice che occorre studiarla, penetrarla, impadronirsene, conoscere il tempo e l'ambiente in cui fu prodotta ecc., non si è mai certi che in tal caso l'opera d'arte (e ciò è più che mai evidente circa la musica) non si gusti dopo ciò, non per giudizio genuinamente estetico, ma unicamente in forza dell'«assuefazione». — Consegue, altresì, che ogni giudizio di condanna di un'opera d'arte è soggettivo; deriva cioè, da una *soggettiva* incomprensione e cecità (come si deve imparzialmente dire): cioè dal non vedervi le bellezze che, come è ben chiaro, vi vede e vi

sente *colui che l'opera ha prodotta*. Ma, evidentemente, altrettanto soggettivo è il giudizio che costui ha incarnato nella sua opera e di coloro che questa gustano. Talchè ancora una volta risulta che, come scriveva il Sarpi, « il bello e il brutto non hanno esistenza reale, ma son opinioni che gli uomini prendono », tanto è vero che « il bello si varia non sol da paese a paese, ma da persona a persona, stimando taluno bellissima una cosa che l'altro bruttissima stimerà » (1); ossia risulta che tra il meramente piacevole e il bello non c'è differenza di sorta e che questo è soggettivo al pari di quello. Consegue, infine, che ogni possibilità d'un giudizio di Bello s'aggira in questa contraddizione insormontabile: per poter giudicare del Bello bisogna essere « competenti », cioè educarsi, e per poter educarsi e rendersi « competenti » bisogna accettare come modelli di Bello quelle opere o quelle cose su cui il giudizio di Bello deve esprimersi. Preoccupato così il giudizio, è naturale che la coercizione esercitata dall'« assuefazione » dell'educazione faccia trovar belle quelle cose e produzioni che diventano il modello insieme e l'oggetto del giudizio. Ma sarebbe lo stesso il giudizio, se si fosse potuto coltivarlo all'infuori di quei modelli, senza sottoporlo al dominio di quei mezzi d'educazione che ora si tratta appunto di giudicare, cioè se si fosse potuto coltivarlo senza coltivarlo? Quindi è che il giudizio estetico, per essere *puro*, dovrebbe fondarsi nel medesimo tempo sull'ignoranza e sulla cultura. Sull'ignoranza, per essere scevro dalla tirannide esercitata dalla « fama », dall'ammirazione tradizionale, dall'« assuefazione »; e proprio quasi in questo senso Vico diceva che « optima artium exemplaria prorsus deleri necesse esset ut optimos auctores haberemus » (2). Sulla cultura, per poter rendersi « competenti » ad emettere il giudizio.

§ 6. — Ed ora risulta anche l'insostenibilità d'un estremo tentativo fatto per sostenere l'universalità del Bello ossia « l'assolutezza del gusto ». Questo tentativo consiste nel pretendere di eliminare le divergenze dal gusto *estetico*

(1) *Scritti filosofici* (Lanciano, 1911, p. 41).
(2) *De nostri temporis studiorum ratione*, XII.

in sè con l'attribuirle alle « condizioni interne della nostra vita individuale », alle nostre « disposizioni psichiche » (1). Ma basta pensare un momento che cosa in concreto con ciò si venga a dire per toccar con mano l'inefficacia di questo argomento. Perchè — esso viene a dire — un cinese e un europeo hanno un gusto estetico diverso? Perchè le loro « disposizioni psichiche » sono diverse. Togliete tale diversità, e il gusto sarà il medesimo. Perchè ad alcuni piace l'arte « futurista » ad altri no? Dipende dalle « condizioni interne della nostra vita spirituale », negli uni, poniamo, « dinamiche », negli altri « statiche ». Parificate queste condizioni e il giudizio estetico sarà uno. Senonchè è chiaro che pretendere di fissare un gusto estetico fuori delle « disposizioni psichiche », fuori delle « condizioni interne della nostra vita spirituale », è proprio come, essendo uomo, pretendere di fissarlo all'infuori e indipendentemente dallo spirito *umano*, il quale, poichè è *umano,* è già sempre in generale nel suo giudizio del Bello, umanamente condizionato; e, come abbiamo detto, se si potesse giudicare in modo assolutamente non antropomorfico, tutto il nostro Bello sparirebbe. Ogni uomo è in « disposizioni psichiche » (2). Ogni giudizio sul Bello si fonda su queste. Quale è l'uomo superuomo, l'uomo nonuomo, che possa porsi al di sopra di questa condizione umana, per dire che lo spirito in sè pronuncia un giudizio del Bello sceverato da queste « disposizioni psichiche » e per indicare quale siffatto giudizio sia? E come può lo spirito in sè e da sè pronunciare un tale giudizio che dovrebbe non essere pronunciato in e mediante alcun uomo? O come si può distinguere, nell'uomo, il preteso pronunciato di questo supposto spirito in sè dal pronunciato delle « disposizioni psichiche »? Le « disposizioni psichiche », che determinano un gusto estetico diverso nel cinese e nell'europeo, nel « futurista » e nel classicista, non sono appunto altro se non l'insopprimibile diversità dello spirito umano nel giudizio sul Bello, le insopprimibili di-

(1) CROCE, *Estetica*, IV ed., pag. 145, 146.

(2) Si ricordino le osservazioni di Sesto Empirico richiamate retro pag. 27.

vergenze del gusto, cioè la prova della non assolutezza di questo; diversità dello spirito radicate precisamente nella diversità di razza o di indole, sopra la quale invano si pretenderebbe di erigersi per approdare ad un preteso spirito in sè, che, fuori di quelle diverse specificazioni, non è più nulla, precisamente come un triangolo che si voglia render libero dalle « disposizioni » diverse che lo fanno o equilatero o isoscele o scaleno. Sicchè l'asserire che il Bello è universale o il gusto assoluto perchè, prescindendo dalle disposizioni psichiche diverse il giudizio estetico sarebbe uno, è come dire: fate di due spiriti diversi lo stesso spirito e avranno lo stesso gusto; è, insomma, voler risolvere la questione pretendendo di eliminare, come condizione irrilevante, ciò che forma appunto la questione stessa, ossia la diversità degli spiriti e dei gusti (1).

§ 7. — Come, adunque, non esiste *il* Vero ed *il* Bene, così non esiste *il* Bello, perchè, per esistere in quanto *il* Bello, esso dovrebbe essere *uno, quello*, universalmente e necessariamente riconosciuto, sia di fatto, sia *di diritto* (e in quest'ultimo caso dovrebbe essere *dimostrabile* che una certa idea del Bello è quella che dev'essere *di diritto* universalmente riconosciuta, e la dimostrazione di ciò dovrebbe, alla sua volta, essere universalmente valevole, ossia riconosciuta); e noi abbiamo constatato che nulla di simile ha luogo.

Ma questa discussione intorno al Bello ci dà, più agevolmente che quelle intorno al Vero e al Bene, modo di mettere in luce il significato dello scetticismo.

Quando lo scetticismo sostiene che non esiste *il* Bello, vuole esso forse dire che non c'è sensazione di Bello, che non ci sono cose che risultino belle a questi od a quelli? Non è certo tale assurdo che esso sostiene. Vuole, insomma, esso forse dire che non c'è un Bello *per me?* Allora esso dovrebbe anche asserire che non esiste piacevole (al palato), che nulla può dai singoli uomini es-

(1) Cfr. RENSI, *La Scepsi Estetica* (Bologna, Zanichelli); *Apologia dello scettismo*), cap. VI p. 125 e. s.

sere trovato piacevole, gradevole, gustoso, di buon sapore. Che se si asserisce che il Bello è universale e assoluto perchè universale è la sensazione di Bello, allora si deve anche dire che universale e assoluto è altresì il piacevole (al palato) perchè universale è la sensazione di piacevole. Quando si rifiuta dunque al piacevole il carattere di universalità e assolutezza è precisamente in considerazione di ciò che esso è diverso per ognuno. È in forza di questa circostanza che si dice che *il piacevole*, come categoria assoluta, *una,* dello spirito non esiste. Ora negare che esista *il* Bello non ha precisamente altro significato che quello di tale negazione che esista *il* piacevole. Non significa cioè che non esista la sensazione di Bello, il Bello *per me,* per i singoli uomini, come non si può certo dire che non esista la sensazione di piacevole al palato. Ma significa solo che quel giudizio di Bello, come questa sensazione di piacevole, è diverso negli uni e negli altri. Quando, insomma, lo scetticismo nega l'esistenza del Bello, nega soltanto l'esistenza del Bello assoluto, che sia o *debba essere* uno per tutti.

Ora, precisamente questo e nient'altro è il significato della negazione scettica del Vero e del Bene. Con ciò lo scetticismo non intende dire che non vi sia nulla che a questi o a quelli risulti vero e bene. Ma intende dire che non v'è una visuale *una* per tutti; che varie sono le visuali di ciò che sia Vero e di ciò che sia morale o Bene; e che quindi non c'è *il* Vero *uno, il* Bene *uno.* E con questo lo scetticismo, il quale generalmente si giudica essere una tesi che contrasta profondamente il pensiero di tutti, mostra di essere invece la stessa espressione del senso comune, il quale correntemente, in ogni privato scambio di idee, nei suoi proverbi («tot capita»... «de gustibus»...) attesta la convinzione che non esiste una visuale *una* di Vero a cui le menti di tutti siano costrette ad inchinarsi sotto pena di non essere menti, una visuale morale ed estetica *una* che tutti abbiano o debbano avere. Solo che il senso comune non avverte che la negazione del Vero, del Bene, del Bello *assoluti* (negazione che esso pienamente ammette) equivale, come si è spiegato, alla negazione del Vero, del Bene, del Bello *tout court*; l'agget-

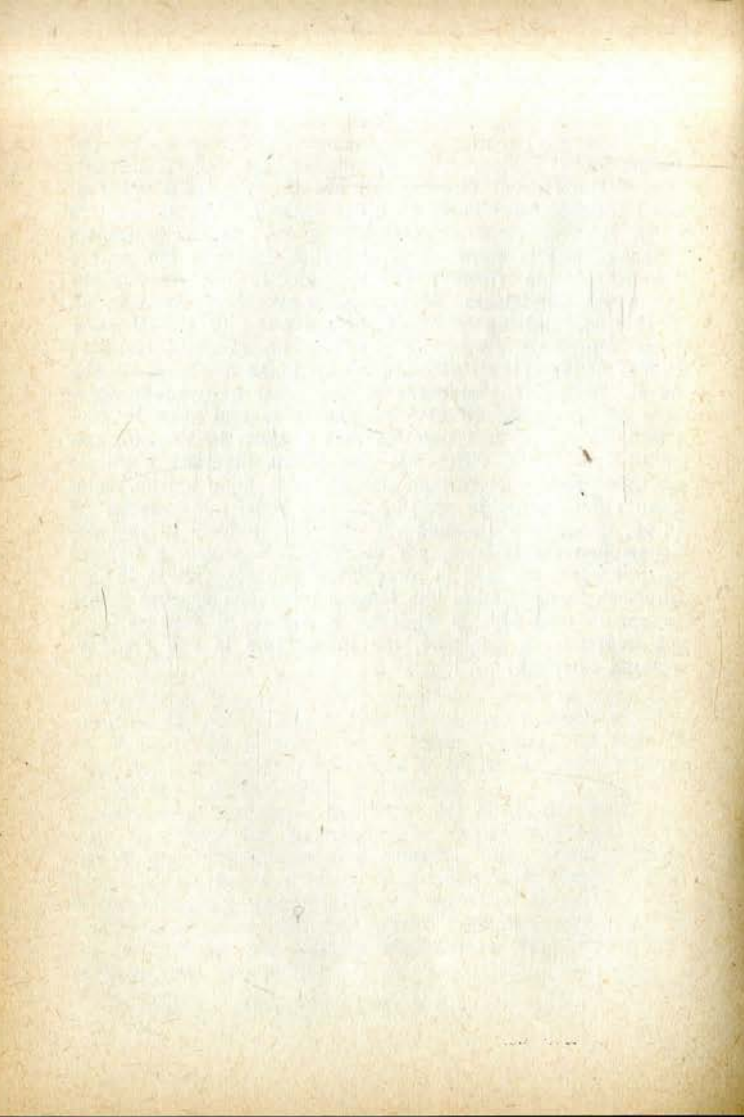
tivo «assoluto» essendo superfluo, perchè se il Vero, il Bene, il Bello non sono assoluti, cioè universalmente e necessariamente validi, *il* Vero, *il* Bene, *il* Bello non c'è: ci sono solo *i* vari Veri, Beni, Belli, il che, ancora, esclude che ci sia *il* Vero, *il* Bene, *il* Bello. Ed è solo a tale seconda forma della negazione da esso ammessa nella prima, che il senso comune rilutta, non avvertendo che la seconda dice nè più nè meno di quanto dice la prima. — Lo scetticismo è dunque «il segreto di tutti», l'opinione più condivisa che ci sia e in sostanza respinta solo dai pochissimi filosofi dogmatici, i quali poi non possono respingerla che a parole. Perchè il fatto solo che essi devono ragionare e discutere per sostenere la loro dottrina, il fatto dunque che non tutti la pensano come loro, li costringe a dar di cozzo nella conclusione che *il* Vero (come *uno* per tutte le menti) non c'è.

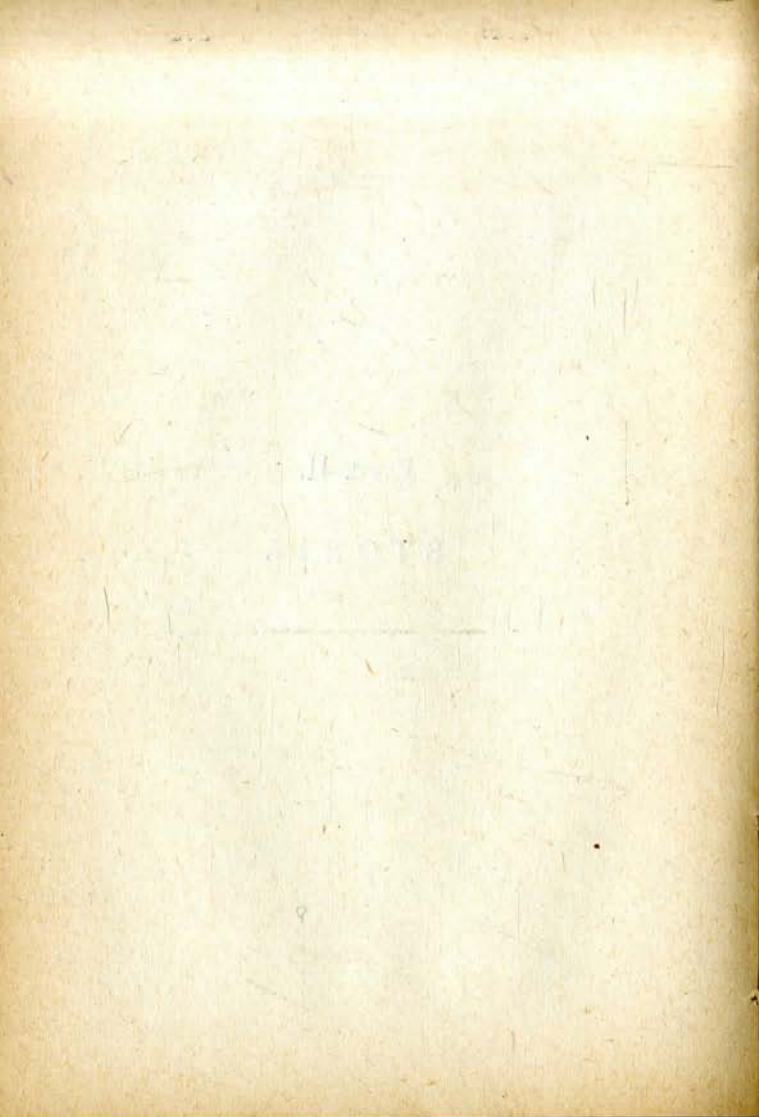
Condu § 8. — Abbiamo trattato così del Vero, del Buono, del Bello. E' il titolo tradizionale che appare nei libri dogmatici (p. e. di Cousin, di Gioberti), e sono gli argomenti che, anche senza quel titolo espresso, stanno sopratutto a cuore anche ai dogmatici d'oggidì e che questi hanno particolarmente di mira. Abbiamo ripreso quel titolo tradizionale proprio per far risaltar chiaro e fuori di tergiversazioni ed equivoci, contro i dogmatici, i quali, sebbene veggano nel loro interno l'impossibilità dell'esistenza (assoluta) di quelle tre idee, pure, con parole e cavilli, si sforzano di mantenerne ferma l'impalcatura esteriore, che nè *il* Vero, nè *il* Bello, nè *il* Bene possono, nè circa il fatto del loro essere, nè circa il modo del loro essere, venire in qualsiasi guisa determinati.

Da questa inesistenza del Vero, del Bene, del Bello, deriva la varietà dei sistemi, ossia, in generale, dei Veri, che di essa inesistenza è la riprova. Tale varietà riattesta cioè che non esiste *il* Vero. Si dissente e si discute? Non è certo. Non è certo? Non c'è garanzia di verità. «Discrepant, ut, cum plus uno verum esse non possit, iacere necesse sit tot tam nobiles disciplinas» (1). Ciò è elementare, ma insuperabile.

---

(1) Cic. *Ac. Prior.*, II, XLVII, § 147.

Siffatta inesistenza del Vero, cioè lo scetticismo, trova altresì la sua controprova luminosa, nella situazione generale della società odierna, apertamente entrata in una fase di guerre, di violenze, di atti di forza così nei rapporti internazionali come in quelli interni. Gli atti di mera forza (guerra, violenza personale) a cui sembra la società odierna, rotta la sottil crosta di civiltà, inclini a far sempre più largamente ricorso, costituiscono la conferma esplicita dello scetticismo. Se le ragioni si accordassero in un Vero *uno*, cioè se la ragione fosse *una*, gli atti di mera forza non interverrebbero; non ce ne sarebbe bisogno; l'unità delle menti, l'adesione ad un unico Vero, si farebbe da sè. Il fatto che si creda di non poter a meno di ricorrere ad essi dimostra appunto che le ragioni sono in contrasto, lo spirito non *uno* ma *più, il* Vero inesistente, esistenti solo *i* Veri differenti; che questa diversità e questo contrasto sono così radicati nel profondo dello spirito, scindono siffattamente lo spirito, proprio nella sua essenza ed in sè, che non v'è alcuna via *razionale,* fondata in ragione, appartenente a ragione, per colmare il contrasto e togliere la diversità; che solo la forza bruta può sopprimere la manifestazione di questa; che tanto è nella sua essenza scisso lo spirito che solo la violenza è capace di togliere, non già neppure, la scissione, ma unicamente la sua estrinsecazione esteriore.

PARTE II.

STORIA

IV. - LO SCETTICISMO NELL'ANTICHITÀ.

SOMMARIO: § 1. *Lo scetticismo in Grecia.* — § 2. *Lo Scetticismo in Roma.*

§ 1. — Gli scettici antichi facevano risalire i germi dello scetticismo a Socrate, per la sua affermazione di nulla sapere, e a Platone per il tenore di pura discussione senza conclusioni definitive della maggior parte dei suoi dialoghi, cosicchè pare si possa dire che il suo pensiero ultimo è quello che « Dio solo può conoscere interamente la verità » (1), o che solo in rari momenti e con molta pena riusciamo a intravederla (2). E anche ora un recente e geniale storico americano della filosofia greca, P. E. More (3) constata che « il metodo intellettuale di Socrate può essere descritto come una combinazione dello scetticismo con la equazione virtù-conoscenza ».

Ma lo scetticismo propriamente detto, largamente preparato, del resto, dalla Sofistica, comincia con Pirrone di Elide (365-275 a. C.) il quale, come sembra, essendo, in Asia, dove aveva seguito Alessandro, venuto in contatto coi ginnosofisti indiani, attinse da essi la prima idea di quell'indifferenza verso le cose esteriori poggiata sull'inconoscibilità della vera essenza di esse e sulla necessità quindi di trattenere l'assenso, che forma un punto di congiunzione tra lo scetticismo e lo stoicismo. Timone di Fliunte (320-230 a. C.), poeta filosofo ne seguì la dottrina, e nei suoi 'Ινδαλμοι (opinioni) e nei suoi Σίλλοι (versi satirici) lanciò epigrammi contro tutti i pensatori greci, meno Pirrone e Senofane. Con Arcesilao di Pitane in Eolia (316-241 a. C.), che successe a Cratete nello scolarcato dell'Accademia platonica, lo scetticismo divenne la dottrina di questa, e vi fu elaborata dallo scolarca che successe Arcesilao, cioè da Carneade di Cirene (214-129 a. C.); elaborata particolarmente contro il dogmatismo stoi-

(1) *Parmenide,* p. 134 C.
(2) *Repubblica,* VI, p. 506 E; VII, p. 517 B; *Fedone* p. 248 A
(3) *Hellenistic Philosophies* (Princeton, 1923, p. 374).

co, e con l'introduzione della teoria della verosimiglianza: niente può essere conosciuto, nel senso rigoroso (razionalistico) della parola, cioè con certezza apodittica; tutto è opinione; ma vi sono delle opinioni che posseggono la verosimiglianza, e alle quali quindi è lecito aderire. L'Accademia platonica resta ancora scettica con Clitomaco (187-110 a. C.) e con Filone di Larissa (160-79 a. C.). Espulso lo scetticismo da essa, quando a costui successe l'eclettico Antioco da Ascalona (m. 68 a. C.), lo scetticismo riprese nuova e potente vita con Enesidemo di Gnosso, che visse in Alessandria nel primo secolo a. C., e dedicò a L. Tuberone il suo libro Πυρρώνοι λόγοι. Egli è colui che ha formulato i dieci tropi o argomenti che suffragano la sospensione dell'assense (ἐποχή), e colui probabilmente che ha mosso alla causalità la critica esposta da Sesto Empirico e precorrente quella di Hume. Con Menodoto, Agrippa, e finalmente Sesto Empirico (II. secolo d. C.), lo scetticismo, elaborato dai medici empirici, si sposa esplicitamente con l'empirismo. Nelle Πυρρώνειοι Ὑποτυπώσεις in tre libri, e negli undici libri uniti sotto il titolo *Adversus Mathematicos*, Sesto raccoglie ed integra tutto il tesoro dello scetticismo antico. Ed è giusto dire con P. E. More che « le opere di Sesto, dopo i dialoghi di Platone e il Nuovo Testamento » sono « il più significante documento che possediamo per la tradizione greca » nel periodo ellenistico (1).

§ 2. — Ma il pensiero filosofico romano è interamente dominato dallo scetticismo, e si può ben dire che questo costituisce la filosofia propria di Roma, come doveva essere, poichè il senso realistico romano antico portava necessariamente a respingere la metafisica, ad attenersi ai fatti puramente perchè tali, a riconoscere unicamente, nel

(1) *o. c.* pag. 321. — Delle opere di SESTO ricorderemo le due edizioni (Lipsia 1718, 1 vol. in folio, e Lipsia 1848, 2 vol. in 8°) a cura e con note di FABRICIO e con la traduzione di ENRICO STEFANO per le *Pirr. Hyp.* e di G. HERVETO per i libri *Adv. Math.* *Delle Istituzioni Pirroniane* esiste poi una traduzione italiana di STEFANO BISSOLATI preceduta da un discorso *Intorno allo Scetticismo* (ripubblicata a cura di chi scrive, con prefazione di Leonida Bissolati, Lemonnier, 1917).

campo interpretativo di essi, la verosimiglianza: e questi sono appunto i momenti essenziali dello Scetticismo. Scettico, infatti, della scettica accademica, è Cicerone, quasi il solo grande rappresentante del pensiero filosofico di Roma nel periodo aureo, e il cui valore come filosofo si viene ora rivendicando contro gli eccessivi dispregi precedenti. « Egli fu (scrive il Wilamowitz-Moellendorf) pel suo popolo Platone e Demostene insieme; è imperdonabile disconoscere la grandezza della sua opera » (1). E il Windelband dichiara che egli portò a compimento nella sua opera « una concezione sua propria e conchiusa del mondo e della vita, che sta assai più in alto dell'immaginata assenza di pensiero che spesso viene ad essa attribuita ». Il carattere particolare della filosofia ciceroniana, secondo il Windelband, sta in ciò che egli « trattò seriamente la possibilità di una filosofia positiva su di un fondamento scettico, possibilità in massima ammessa dalla Scettica accademica, di cui egli si dichiarava seguace, da Carneade in poi, ma da nessuno in precedenza effettivamente elaborata » (2). E il maggiore storico dello scetticismo antico, il Goedekemeyer, è a Cicerone che dedica il più gran numero di pagine, dandoci così la più ampia e penetrante esposizione della filosofia del grande romano (3).

Anche posteriormente a Cicerone, lo scetticismo resta dominante in Roma; e non solo si trovano traccie ampie di esso negli Stoici come Seneca, Marco Aurelio, Epitteto, e negli epicurei come Orazio, ma improntato allo scetticismo è lo stesso libro di Celso *De Medicina,* il che fa ritenere che

---

(1) *Platon*, I, p. 734.

(2) *Geschichte der Abendländischen Philosophie im Altertum*, IV ed., 1923, p. 256. — Il bello e dotto libro di E. CIACERI *Cicerone e i suoi tempi* (Albrighi e Segati, 1926), di cui sinora è uscito solo il primo volume, costituisce una vigorosa rivendicazione, contro il Mommsen ed altri, di Cicerone come uomo, come oratore, come statista.

(3) *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus* Lipsia, 1905, p. 130-200. Anche Giussani (*Studi Lucreziani*, p. XV, XIX) scrive di Cicerone: « Scettico com'era, e come in sostanza restò anche poi rispetto ai diversi sistemi »; e dello scetticismo in riguardo allo spirito di Roma colta: « scettici, ed anche, romanamente, piuttosto pigri in faccia agli ultimi problemi ».

lo scetticismo fosse la filosofia degli uomini di scienza e di cultura romani (a un personaggio del gran mondo romano aveva potuto Enesidemo dedicare la sua opera, e ciò mostra quale simpatia le dottrine in questa espresse trovassero in quel mondo). « La Scepsi enesidemica (così conclude il Sepp il suo studio su Celso) aveva già preso nel primo secolo d. C. una tal diffusione sul suolo italico che Celso nella sua opera medica, la quale abbracciava l'intero sapere del suo tempo, poteva fondare la sua empiria sui tropi d'Enesidemo » (1).

Già sin da Roma antica (conosciuta nella sua verità e non soltanto malamente imitata nei gesti) lo scetticismo si presenta dunque come la filosofia propria dell'Italia e caratteristica della genuina mentalità italiana.

---

(1) *Pyrrhonëische Studien* (Freising, 1893, p. 32).

V. — LO SCETTICISMO TRA L'ERA ANTICA E MODERNA.

SOMMARIO: § 1 *Lo Scetticismo nella Scolastica.* — § 2. *Lo Scetticismo nel Rinascimento.*

§ 1. — Se nel medioevo cristiano scompare l'atteggiamento dichiaratamente e consapevolmente scettico (mentre nel medioevo arabo abbiamo uno scettico esplicito in Al-Gazali, 1058-111, l'autore di quella *Destructio Philosophiae* che provocò dal grande dogmatico, idealista, razionalista arabo Averroè in risposta la *Destructio destructionis philosophorum*), resta però la cosa. Vi è una corrente di profondo e radicale scetticismo nella Scolastica, sebbene non designato con questo nome. E' quella rappresentata dai « volontaristi »: Abelardo (1079-1142), Duns-Scoto (1270-1308), Guglielmo di Ockham (circa 1300-1349), Pietro d'Ailly (1350-1420). Costoro, rinnovando esattamente la tesi del sofista Eutifrone, nel dialogo platonico che porta questo titolo, negano la *perseitas* del bene, del giusto, ecc., negano cioè che il bene ecc. abbia per sè, indipendentemente e prima della volontà di Dio, una certa natura, in forza della quale Dio non possa a meno di volerlo (il che toglierebbe la libertà di Dio); ed affermano, invece, che bene, giusto ecc. è quella qualunque cosa che è voluta da Dio, che Dio con atto della sua immotivata volontà decide essere bene e giusto, sicchè se egli avesse statuito essere retto ciò che noi ora giudichiamo delittuoso, questo sarebbe appunto il retto. Non è chi non veda il significato scettico di tale tesi. L'esistenza della *perseitas* del bene, del giusto ecc., significa l'esistenza d'una legge *razionale pura* soprastante alla realtà e alla quale, per così dire, questa, per essere *vera* realtà, deve uniformarsi. E' il principio tipico del dogmatismo razionalistico o idealistico: la realtà è dominata dalla *ragione,* scaturisce dalla ragione o spirito. Negando questa dottrina i pensatori sunnominati affermavano adunque quell'inesistenza della ragione *una,* del Vero *uno* e universale, la quale, come si vide esprime l'essenza dello scetticismo. Se si spoglia questa dottrina della veste

teologica, se, come il Riehl fa col Dio di Descartes (1), s'intende per ciò che quei filosofi chiamano Dio, la Realtà essenziale, una Realtà esistente per sè, indipendentemente dalla coscienza umana e da cui questa si sa dipendente, la teoria che ne esce è che, non già la ragione o lo spirito *uni*, ma il fatto esteriore, la realtà extramentale qua e là diversa, è ciò che determina in modo non « razionale » (puro) ma « volontario », e in guisa qua e là diversa, i principî sommi dello spirito; che è la realtà extramentale la quale imprime variamente nello spirito le stesse forme fondamentali che esso assume. E, a conferma, è importante notare come a tale scetticismo in quasi tutti quei pensatori si congiunga quell'aspetto medioevale del positivismo che fu il nominalismo (2).

§ 2. — Nel Rinascimento, lo scetticismo prende per buona parte l'aspetto religioso (che aveva anche con Al-Gazali); e le radici di questo scetticismo religioso risalgono, del resto, assai in su, alla prima Patristica e Scolastica, a Origene, Tertulliano, Lattanzio, Agostino, alla « teologia negativa », alla stessa *Imitazione di Cristo* col suo deprezzamento del sapere anche teologico di fronte alla semplice fede, col suo « quiesce a nimio sciendi desiderio » (3), col suo « qui prodest magna cavillatio de occultis et obscuris rebus» e «quid curae nobis de generibus et speciebus?» (4). Così Enrico Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535) nel *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum* sostiene che la ragione dei filosofi « nihil constans persuadere potest », che il loro intelletto « ad omnia incertus, non habet quod teneat aut sequatur »; e a questa vanità delle scienze oppone l'« excellentia Verbi Dei ». E per Lutero, il peccato originale dell'uomo ha prodotto anche la rovina della

---

(1) Riel, *Der Philosophische Kritizismus* (Lìpsia, Kröner, 1926, vol. III, p. 40).

(2) Circa tale rapporto tra scetticismo e realismo si vegga: Rensi, *Autorità e Liberà* (Roma, 1926, p. 36 e s.); *Apologia dello Scetticismo* (Roma, 1926, p. 82 e ss.).

(3) L. I, C. II, § 2.

(4) L. I, C. III, § 1 e 2.

sua ragione, la quale, se serve nel campo corporale, mondano, politico, non serve nelle cose spirituali (1); essa non serve a stabilire che cosa sia bene e male (2).

Ma da questo campo chiuso teologico o di erudizione filosofica, lo scetticismo del Rinascimento comincia a circolare pel mondo con Montaigne (1533-1592) che, spesso ancora a beneficio della rivelazione e della fede, ma con grande ampiezza di motivi e osservazioni, lo sviluppa dovunque nei suoi *Saggi* e specialmente nel cap. XII del L. II. Due sue espressioni, sopratutto, sono diventate le formule tipiche correnti dello scetticismo. Una il famoso « que scais-je? » (3), che ai nostri giorni il Sully-Prudhomme prese a titolo d'un suo volume; l'altra quella, pure notissima, ma non sempre esattamente citata: « oh! que c'est doux et mol chevet et sain, que l'ignorance et l'incuriosité, à reposer un tête bien faite! » (4) E, come si sa, un fondamento di questo suo scetticismo era stato offerto al Montaigne dal medico spagnuolo Raimondo di Sabunda la cui *Theologia Naturalis* egli aveva tradotto in francese per istanza del padre.

Pienamente all'unisono con lo scetticismo di Montaigne è il suo amico Pietro Charron (1541-1603), a cui Montaigne lasciò morendo il diritto di portare il suo stemma e che a sua volta legò il proprio patrimonio al marito della figlia Montaigne. Nella scettica « surseance d'arrest et resolution » consiste quella ch'egli chiama « liberté seigneuriale d'esprit » (5). Ed egli combina, seguendo una tendenza che abbiamo visto essere propria anche dello scetticismo antico, la sua visuale scettica con la morale stoica, a cui dà un simpatico svolgimento nell'ultima parte del suo libro.

Uno scetticismo più completo elabora il portoghese Francesco Sanchez (1562-1632) nel suo libro *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*. Pone, nella prefazione, il punto di partenza, perfettamente nello

(1) *Werke*, v. VIII, p. 2688.
(2) Vol. XI, p. 225 e s.
(3) L. II C. XII; nell'ediz. Louandre (Charpentier) vol. II, p. 412.
(4) L III, C. XIII; ed. cit. vol. IV, p. 262.
(5) *De la Sagesse*, L. II, C. II; ed. Lefèvre, 1836, p. 293.

spirito dell'antico pirronismo: « quo magis cogito, magis dubito; nihil perfecti complecti possum. Despero. Persisto tamen magis ». Nemmeno questo, di non sapere, egli dice di sapere. La sua insoddisfazione, però, si dirige sopratutto contro la filosofia nella forma da questa assunta e contro la logica aristotelica; ma egli aveva l'intenzione di esporre « libello alio... methodum sciendi, quantum fragilitate humana patitur ». Un vero programma di positivismo che non fu svolto, perchè il libro non è mai comparso, ma che mostra una nuova volta l'affinità tra questo e lo scetticismo.

Francesco de la Mothe le Vayer, parigino (1586-1672) negli anonimi *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens, par Orasius Tubero,* riprende i principali argomenti scettici di Sesto, applicandoli alla religione, alla quale nega (in forza sopratutto della diversità delle religioni stesse) l'applicabilità dei principî di ragione. La fede sta sopra la ragione ed è un dono della grazia divina. « Notre vie n'est, à le bien prendre, qu' une fable, notre cognoissance qu'une asnerie, nos certitudes que des contes; bref, tout ce monde qu' une farce et perpetuelle comedie ». Anche la morale, stante la sua varietà, non ha nulla di consistente, « cette vertu mesme que nous chimerisons dans les écoles n'estant peut-être qu' un titre vain ».

Suoi scolari furono Samuele Sorbière (1615-1670), che tradusse in francese le *Pyrr. Hyp.* di Sesto, mentre già alla fine del XVI secolo Genziano Hervetus, aveva data dei libri *Adversus Math.* la bella traduzione latina contenuta nell'edizione di Fabricio; e Simone Foucher (1644-1696) che diede un'esposizione della storia dello scetticismo accademico nella *Dissertation sur la recherche de la Verité, ou sur la philosophie des Academiciens, ou l'on refute les préjugès des Dogmatiques,* e in altri libri che a questo si riattaccano, e nei quali, particolarmente nella *Critique de la recherche de la Verité, on l'on examine en meme temps une partie des principes de Mr. Des Cartes,* egli oppone il suo scetticismo a Descartes e a Malebranche, considerando però sempre il dubbio, piuttosto che un fine, un mezzo per tener ognora viva l'attività investigatrice e per guardarsi dallo spirito di parte.

Pressochè contemporaneo del Foucher, l'inglese Giuseppe

Glanvil (1636-1680), nella sua *The Vanity of Dogmatizing* (Londra 1661) poscia rielaborata col titolo *Scepsis Scientifica* (Londra 1665, ripubblicata da J. Owen, 1885) precede Hume nella critica della causalità, mentre accetta una teologia soprannaturalistica nella sua *Philosophia pia* (Londra 1671), negli *Essays on several Important Subjects in Philosophy and Religion* e nel suo spiritistico *Sadducismus Triumphatus*, nel medesimo tempo affermando, sopratutto in *Plus Ultra or the Progress and Advancement of Knowledge* (1668), la sua fiducia nella scienza antiscolastica fondata sugli esperimenti.

Un irrazionalismo più radicale si manifesta nell'abate tedesco Hieronimus Hirnhaim (1637-1679) il quale nel libro *De typho generis humani, sive scientiarum humanarum, inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, iactantia, praesumptione, incommodis et periculis. Tractatus brevis* ecc., impugna totalmente la verità, non solo delle scienze e della metafisica, perchè l'esperienza è incerta e la ragione dipende pel suo sapere da quella, cioè dai sensi, ma altresì delle « leggi del pensiero », come A non è non-A ecc., le quali sono smentite dai misteri della religione, come l'Eucarestia, ecc. L'unico criterio sicuro è il giudizio della Chiesa, che è più certo delle premesse di dialettici.

Ma i due scettici più importanti di questo periodo e di questa corrente sono Huet e Bayle.

Pietro Daniele Huet (1630-1721), dapprima incline al cartesianesimo, per sollecitazione d'un amico studiò Sesto, e ne attinse quella visuale scettica a cui rimase poi sempre fedele e che svolse anche (essendo vescovo di Avranches) nelle sue opere teologiche. Così già nella sua *Demonstratio evangelica* (1) egli stabilisce che delle due vie che abbiamo per giungere alla conoscenza delle cose, quella del senso e della ragione è « obscura, anceps et fallax, ad veri notitiam malefica et intuta », mentre sicura è l'altra, cioè la fede. Nelle *Quaestiones, Alvetanae de Concordia rationis et fidei* (2) egli effettua, sì, questa concordia, ma subordinando la ragione

(1) IV ed. Lipsia 1694, pref., p. 7 e s.

(2) Lipsia. 1710. p. 54 e 13.

alla fede. « In omnibus quae pertinent ad fidem, rationem componendam esse ad nutum praescriptumque fidei ». Dio « sensus rationi, rationem fidei praetexuit, ut sensuum infirmitati opem ferret ratio, rationis errores fides emendaret ». Nella *Censura Philosophiae Cartesianae* (1) muove al *cogito-sum* una dello critiche più acute e serrate che mai si siano fatte, partendo dalla constatazione che vi è in quella proposizione un circolo. « Quid hoc est deinde *ego cogito*? Hoc scilicet: ego sum cogitans. Unde concinnatur hoc argumentum: ego sum cogitans ergo sum » (2). E prosegue a sostenere che è illegittimo ricavare il *sum* dal *cogito*, perchè in realtà non si può mai dire *ego cogito me cogitare*, ma solo *ego cogito me cogitasse* (ossia l'*io* non si afferra mai nella sua *attualità*, bensì unicamente nel suo, per quanto immediato, passato), sicchè deve intervenire la memoria, con tutta la sua incertezza e suscettibilità di errori (3). Ma è nel libro postumo *Traité Philosophique de la faiblesse de l'Esprit humain* (4), di cui c'è anche la versione latina dello stesso Huet, *De Imbecillitate mentis humanae* (5), è in questo libretto, contro il quale il Muratori diresse un poverissimo tentativo di confutazione (6) in cui si sforza anche di sostenere che l'Huet non può essere l'autore del *De Imbecillitate*, essendo inammissibile che un trattato di scetticismo sia stato scritto da un vescovo — è in quest'opera che l'Huet svolge un più completo e coerente sistema di scetticismo. I suoi fondamenti sono, in massima, quelli di Sesto, ma non senza qualche acuta novità d'argomentazione, relativamente p. e. al criterio della verità. « Ad reperiendum criterium reperta veritate opus est, ad reperiendam veritatem reperto criterio » (7). E ancora: « Hinc sequitur petere principium, quisque ratione rationem satagit defendere: argumenta enim a ratione orta

---

(1) Parigi, 1689, e anche Bologna, 1723.
(2) p. 13, ed. di Bologna.
(3) p. 32 e s,
(4) Amsterdam, 1723.
(5) Amsterdam, 1738.
(6) *Delle Forze dell'Intendimento umano, o sia il Pirranismo confutato*, III ed., Venezia, 1756.
(7) ed. cit., p. 55.

profert tamquam vera; cum hoc ipsum in quaestione positum sit, an aliquid veri a ratione oriri possit » (1). È anche notevole che, in questo libro egli riprende la critica sestiana del sillogisma che precorre quella del Mill. « Ex eo colligitur Petrum esse animal rationale, quod omnis homo sit particeps rationis. Ita fit vitiosum argumentationis genus quod διαλλῆλον veteres appellabant » (2). Egli non nega però l'esistenza della verità «in rebus ipsis», conoscibile da Dio, ma solo la possibilità che l'uomo la conosca (3); e non nega neppure che l'uomo possa conoscere qualche verità, ma solo che la possa conoscere con certezza. « Minime equidem nego verum ullo modo ad homine cognosci posse: tantum aio, penitus, liquido, certissimeque ab homine cognosci non posse » (4). A questa deficienza della ragione supplisce la fede (5). Ma anche qui troviamo che, parallelamente alla critica che l'Huet dirige contro la ragione, egli, non solo ammette a supplirla la fede, bensì anche fa proprio il sensismo, anzi il materialismo. Sostiene (6) il principio « nihil ést in intellectu quod non fuerit in sensu », negando radicalmente, contro Platone, Proclo e Cartesio, che la mente possegga alcun concetto a priori (innato), e dichiara espressamente che contro Platone egli afferma « animumque hominis esse huiusmodi, ut facillime agitetur, cum sensibus per res externas impulsis fibrisque nervorum et spiritibus subinde commotis percellitur cerebrum » (7). Lo spirito, insomma, le sue operazioni sono prodotto cerebrale (« sulcos subtilissimos in cerebro consignatos recognoscens... cernit praesentia... et consecutiones videt » ecc.). Nuova e luminosa conferma che lo scetticismo e il materialismo si congiungono naturalmente.

Un punto di vista affine a quello di Huet, sostiene Pietro Poiret (1646-1719) nei due libri *De vera Methodo inveniendi veri* e *De eruditione solida, superficiaria et falsa,*

---

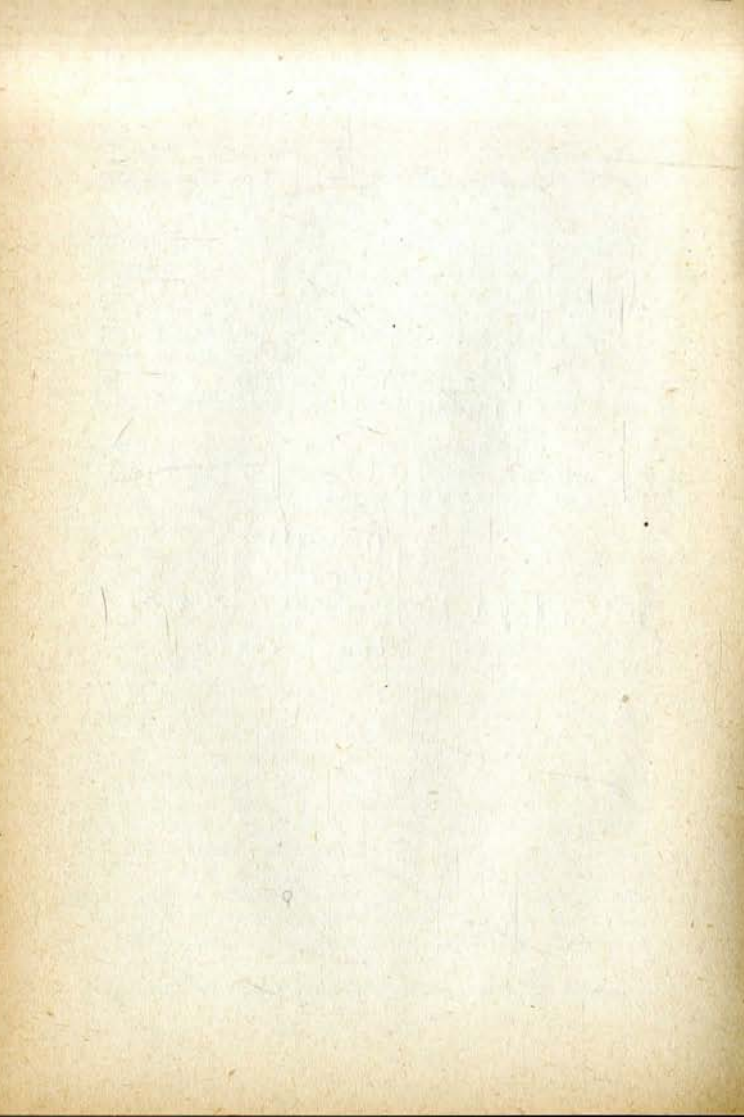
(1) p. 66.
(2) L. I, C. XII, p. 68.
(3) p. 136 e s.
(4) p. 137.
(5) L. II, C. II.
(6) L. II, C. III.
(7) p. 145 e s.

dove anch'egli congiungendo scetticismo e sensismo, dichiara che non già nel cattivo uso, ma proprio nella costituzione delle funzioni psichiche, sta il fondamento della loro insufficienza; che la conoscenza umana deve limitarsi al «lumen soprannaturale» da un lato e alle percezioni esterne per opera dei sensi dall'altro; e che ogni attività del pensiero, in quanto «facultas accessoria» non conduce che ad errori e stoltezze. Ma assai più potente diffonditore del pensiero scettico sulla fine del secolo XVII, alla vigilia del sorriso immortale di Voltaire che doveva assicurare ad esso un'immensa preponderanza in tutta Europa, fu Pietro Bayle (1647-1706), professore a Sedan e a Rotterdam, passato e ripassato dal protestantesimo al cattolicesimo. Già nel suo scritto *Pensées diverses sur la comète de 1680*, si trovano traccie del suo scetticismo poscia ampiamente sviluppato nel famoso *Dictionnaire historique et critique* (1), che anche ora è molto utile per l'immensa erudizione che contiene. Contro il panteismo di Spinoza, che egli combatte aspramente, Bayle inclina invece verso l'atomismo; ma non accetta la certezza cartesiana del *sum*, e ritiene che siamo invece più sicuri del mondo esterno che di noi stessi. Impugna anche ogni altra subordinata forma di evidenza come criterio di verità. Le proposizioni della fede, che pure contengono una verità certa, urtano coi più evidenti principî di ragione, ai quali corrispondono maggiormente le eresie, come il manicheismo, senza che ciò nuoccia alla fede cristiana, poichè questa poggia sulla rivelazione ed esige la sottomissione della ragione. Questa «n'est propre qu' à faire connoître à l'homme ses tenèbres et son impuissance et la necessité d'une autre Révélation. C'est celle de l'Ecriture» (art. *Manichéens*). Favorevole all'esperienza che ci offre la materia della nostra conoscenza naturale e storica, in morale, sebbene talvolta egli propenda all'obbiettivismo, affermando che la coscienza di tutti concorda in certi principî, conformi a ragione, sicchè la morale viene a coincidere con la logica, più spesso però egli accentua il subbiettivismo, sostenendo che la convinzione falsa, quando sia incolpevole, giustifica l'azione al

(1) La migliore edizione è: Basilea, 1740, a cura Des Maizeaux.

pari della vera, e che (secondo abbiamo precedentemente messo in luce) non si può fare distinzione tra coscienza erronea e coscienza veritiera. Propugna costantemente la separazione completa della morale dalla religione, afferma che uno Stato può essere formato di atei, che il peggiore cristiano può essere il migliore cittadino, e anzi che il cristiano zelante è necessariamente condotto a posporre il bene dello Stato, il quale bene esige ciò che il cristiano ritiene ingiusto. L'insistenza, l'acutezza e quasi il piacere con cui Bayle mette in luce le contraddizioni non solo della ragione e del sapere scientifico, ma anche della fede e delle fedi, fanno che in lui, pur sempre ancora scettico su base religiosa, cominci implicitamente lo scetticismo a liberarsi da questa base e a rivolgere contro essa medesima la punta della sua critica.

Finalmente lo scetticismo di questa direzione religiosa raggiunge nel « pirronismo » dei *Pensées* di Pascal (1623-1662) la sua espressione più profonda e vibrante.

Del metodo di rinvenire / scoprire / trovare / conoscere il vero

VI. — LO SCETTICISMO NELL'EPOCA MODERNA E CONTEMPORANEA

SOMMARIO: § 1. *Lo scetticismo nella filosofia moderna.* — § 2. *Lo scetticismo nel pensiero contemporaneo.*

§ 1. — La filosofia moderna comincia con la dotta ignoranza di Cusano e col dubbio di Descartes da lui troppo presto e illegittimamente abbandonato. Perchè poco dopo, la critica di Hume all'*io* dimostrava che pur partendo dal *cogito,* si poteva e quindi (secondo il proposito di Descartes) si *doveva* ancora dubitare del *sum;* che cioè il *cogito* non permetteva che di arguire: dunque vi sono dei pensieri, *cogitatur;* ossia *cogito ergo cogito;* vale a dire oltre il semplice *cogito* non si poteva proseguire. Ma come Descartes, ponendo all'inizio del filosofare il dubbio, sebbene troppo presto ritirato, così Spinoza, quantunque gnoseologicamente razionalista, eliminando dal reale fine e valori e quindi srazionalizzandolo, contribuiscono entrambi a fomentare la visuale scettica. E vi contribuisce Hobbes, in quanto, sensista e realista, rinnova nel campo etico-politico la concezione sofistico-scettica (e dei « volontaristi » medioevali) che morale e diritto sono, non già pronunciati d'una ragione o spirito assoluti, ma determinazioni operate dall'autorità d'un fatto esteriore. Così alimentata la visuale scettica viene a profilarsi in luce già col sensismo di Locke, che, cancellando ogni principio razionale a priori (innato), quindi apodittico, assoluto, universale, e dando alla conoscenza come fonte solo i sensi, toglie di conseguenza ad essa la sicurezza perfetta, matematica, che solo nell'ipotesi razionalistica essa possederebbe, e la rende approssimativa, incerta, fallibile, suscettibile di smentite, come tutto ciò che proviene dall'esperienza. Non aveva torto perciò G. B. de Boyer, marchese d'Argens (1704-1771), quando nei suoi libri, *La philosophie du bon sens* etc. (1), *Lettres cabalistiques* etc. (2), *Lettres chinoises*

(1) Londra, o Aia, 1737.

(2) Aia, 1741.

etc. (1) fondava su Loke una sua rinnovazione dello scetticismo o d'un « pyrrhonisme raisonnable » pel quale egli traeva argomento anche dalla « diversité des sentiments des plus grands philosophes »; e quando, dopo aver rinviato a Locke per la confutazione delle idee innate, aggiungeva: « Puisqu' il doit donc être constant que tout ce que nous concevons passe par nos sens, il doit l'être aussi que nous ne saurions connaître clairement la verité; puisque nos sens nous trompent souvent, et que nous n'avons jamais aucune parfaite certitude qu' il ne nous seduisent pas ». (2) Ma è in Hume che l'esplicita congiunzione di empirismo e scetticismo si compie, è rispetto a lui che il Richter (3) può fare l'opportuna osservazione che « lo scetticismo greco era finito nell'empirismo, l'empirismo inglese finisce nello scetticismo ». Dall'uno o dall'altro capo poi i due finiscono sempre per trovarsi insieme.

La grandezza di questo pensatore e la sua eccezionale importanza per lo scetticismo, sta particolarmente in ciò, che egli è ad un tempo realista e scettico. E' un errore ritenere che Hume, proseguendo e integrando il corso del pensiero di Locke e di Berkeley, abbia distrutto l'esistenza d'una realtà indipendente dalla mente e chiarita tale realtà come un'illusione. La direzione del suo pensiero è ben altra. Al contrario, egli dice che con l'annichilare gli oggetti esterni « noi ci riduciamo alle opinioni del più stravagante scetticismo » (4), e che « noi possiamo bene domandare quale causa ci induca a credere nell'esistenza dei corpi, ma è vano domandare se i corpi esistano o no; questo è un punto che deve essere assunto come ammesso in ogni nostro ragionamento » (« That is a point, which we must take for granted in all our reasonings » (5). E la risposta che dà Hume è questa: che del fatto indubitabile dell'esistenza del mondo esterno, la ragione non ci può

(1) Aia 1739.
(2) *Lettres cabal.*, t. III, lett. 36.
(3) *Der Skeptikismus in der Philosophie* (Lipsia, Meiner, 1908, vol. II, p: 151).
(4) *Treatise of Human Nature*, L. I, P. IV; Sez. IV; *Works*, ed. Green, I, 513.
(5) *Treat.* L. I, P. IV. Sez. II; *Works*, ib. p. 478.

dare nessuna dimostrazione; che il mondo esterno, dunque, non scaturisce dalla ragione; che è l'istinto (l'immaginazione) che ci costringe all'atto di fede nell'esistenza di esso mondo esterno; che la ragione quindi per cui questo esiste è la non-ragione che c'è, e, perchè c'è, siamo, senza ragione, costretti a crederci.

Un potente impulso alla divulgazione della visuale scettica davano subito dopo molti degli scrittori del periodo preparatorio alla rivoluzione francese, Voltaire, Diderot (1), Helvetius, il quale (2) aderisce in sostanza allo scetticismo probabilista di Carneade. Ma anche la dottrina di Kant è apparsa ed appare a molti pensatori come una dottrina scettica. E non senza ragione. Poichè essa lascia largo adito a questa interpretazione: che la realtà conoscibile (fenomenica) è una realtà apparente, e la realtà vera (noumenica) è inconoscibile. La conoscenza, insomma, secondo la guisa irrazionalistica con cui il De Gaultier interpreta il kantismo e l'idealismo in generale, trasforma necessariamente e sempre la realtà vera (noumenica) in realtà apparente (fenomenica), è per essenza alterazione del vero essere, falsificazione, menzogna, « bovarysmo ». E se, subito dopo Kant, il moto di pensiero da lui suscitato prese una direzione apertamente scettica negli *Aphorismen* del Platner e del Lichtenberg, nell'*Aenesidemus* di G. E. Schulte (3) e anche nel *Versuch einer neuan Logik* del Mainon, (4) non è difficile nemmeno in Kant trovare delle espressioni e manifestazioni scettiche: come, p. e., là dove parla (5) della poca fiducia che dobbiamo avere nella ragione la quale ci attira con lusinghe in campi inaccessibili e alla fine ci inganna; dove dichiara (6) di aver tolto di mezzo il sapere per sostituirvi la fede; dove dice (7) che considerando le affermazioni della ragione solo in base al valore dei loro fondamenti e senza preoccuparsi di consi-

---

(1) *La Promenade du Sceptique ou les Allées*, 1747.
(2) *De l'Esprit, Disc.* I, Ch. I, n. 6.
(3) ried. Berlino, 1911.
(4) ried. Berlino, 1912.
(5) *Kr. d. r. V.* II ed. or. Vorr. p. XV.
(6) Ib. p. 30.
(7) *Kr. d. r. V.* II ed. or. p. 503.

derazioni pratiche, l'uomo rimarrebbe in un perpetuo stato di oscillazione, perchè la ragione fornisce uguali argomenti per le tesi opposte; ed è unicamente per la necessità di agire che egli si può decidere. Questo è ciò che da Sesto a Hume gli scettici hanno sempre affermato.

§ 2. — Ma nel pensiero contemporaneo, a cui lo scetticismo giunge anche lungo la linea del suo aspetto di positivismo, specie se elaborato con rigidità come dal Mill, sotto la penna del quale (particolarmente nei *Three Essays on Religion*) anche la parola scetticismo assai di frequente ricorre; nel pensiero contemporaneo, che va (nel largo mondo, s'intende) sempre più liberandosi dalla nebbia idealistica, lo scetticismo è in pieno trionfo, e ciò proprio tanto più quanto più le correnti che lo incarnano negano ostinatamente, cedendo all'inveterato orrore che quella denominazione suscita, di rappresentarlo. Se noi teniamo presente, come non si può non fare, la limpida determinazione di A. Müller (1) e cioè che scetticismo è « ogni opinione che non conosce una verità in senso logico » (determinazione in base alla quale anche il detto scrittore rubrica nello scetticismo, il pragmatismo, Vaihinger, Mach e Avenarius), noi abbiamo modo di misurare l'immensa estensione di tale trionfo dello scetticismo sul pensiero contemporaneo. Questo è veramente tutto pervaso e penetrato dallo spirito di Renan. La proposizione che si può considerare riassuntiva della visuale del grande scettico della fine del secolo scorso « les verités de cet ordre [filosofico] ne doivent être ni directement niées, ni directement affirmées; elles ne sauraient être l'object de démonstration » (2), è diventata, lo si voglia o no, se ne sia o no consapevoli, il fondo comune dell'anima odierna.

La filosofia del Renouvier, la quale alla verità sostituisce la decisione volontaria che tra le tesi opposte tutte valevoli della ragione ne sceglie una; la dottrina di Nietzsche, agli occhi del quale le condizioni dell'affermazione e dell'incremento di vita e di potenza tengono il luogo della

---

(1) *Einleitung in die Philosophie* (Bonn. Dümler, 1925, p. 56.
(2) *Drames Philosophiques*, pref.

verità che non esiste; il « bovarysmo » di Jules De Gaultier; il finzionismo o « mitismo », in cui Vaihinger, dalle kantiane idee della ragione allargandolo a tutto il campo della realtà e del pensiero, fa consistere la scienza, la filosofia, la morale, il diritto, che da « verità » divengono così mitiche, per quanto nobili, costruzioni; l'irrazionalismo del Rougier; la dottrina del Meyerson che mostra lo sforzo continuo ma continuamente inane del pensiero per razionalizzare completamente il reale; il relativismo dello Simmel da un lato, dello Spengler dall'altro; la concezione della storia della filosofia ridotta a insieme di irriducibili e insommergibili diverse *Weltanschauugen,* del Dilthey; la sostituzione, che il pragmatismo di James e di Dewey (e quello religioso del Newman) fa alla verità, di ciò che « works out » e della volontà di credere; la critica che F. C. S. Schiller muove alla verità logica in *Riddles of the Sphinx,* cui sostituisce la conoscenza che « works in practice », la sua critica del tradizionale mezzo di conoscenza assoluta in *Formal Logic,* il suo protagoreismo di *Studies in Humanism* che riduce la verità razionale assoluta ad una relativa verità umana; il potente rilievo che il Bradley dà alle contraddizioni del pensiero, della vita e del mondo e che invano egli rimanda per la soluzione ad un impensabile Assoluto; la dimostrazione del valore unicamente pragmatico dei processi e delle assunzioni scientifiche fatta dal Poincaré; il delicato e tormentoso dubbio di Amiel; in qualche misura lo stesso antintellettualismo del Bergson; la sostituzione che Avenarius e Mach fanno alla verità della descrizione o costruzione dei fatti che più risparmi forza e tempo, che sia più « economica »; l'inconoscibilità presentata da A. Balfour come base della fede e la sua sottile difesa del dubbio filosofico; tutto ciò non è, sotto altri nomi, che scetticismo. Lo è sopratutto la fortissima recente elaborazione data dell'irrazionalismo da N. Hartmann, pensatore degno della grande tradizione tedesca, al quale (sia lecito ricordarlo) chi scrive ha per primo rivolta l'attenzione in Italia e col quale i dogmatici idealisti nostrani, quando si accorgeranno della sua esistenza, s'accorgeranno anche di dovere fare i conti. Lo è infine l'opera di A. France, di questo grandissimo romanziere e filosofo, Voltaire

e Renan insieme dell'epoca nuova, l'immenso influsso e l'immensa diffusione della quale sua opera in tutto il mondo mostra quanto lo scetticismo sia congeniale e connaturato con la mentalità presente, proprio di essa, spontaneo e insieme necessario prodotto dell'attuale fase della storia umana.

Tutto il pensiero contemporaneo vivo è dunque sostanzialmente scetticismo. Esso suona i rintocchi funebri alla « ragione » (assoluta), allo Spirito assoluto, all'Assoluto, e a quella dottrina, che, fondata com'è su queste concezioni, è la vera sola antitesi dello scetticismo : cioè al dogmatismo idealista.

La filosofia si è definitivamente rivelata alla mente contemporanea, secondo il Windelband riconosce e per usare un'espressione sua, « uno scetticismo problematico o un problematismo » (1). Persino nei programmi scolastici alla vecchia dizione « principî » o « istituzioni » si è dovuto sostituire quella di « problemi». Quale prova più chiara dell'irresistibile e dilagante trionfo attuale dello spirito scettico, la cui essenza sta appunto nel considerare i sommi argomenti che la filosofia affaccia come alcunchè che è e resta sempre solo problema?

(1) *Einleitung in die Philosophie* (II ed. Tubinga, 1920, p·22.o

VII. — LO SCETTICISMO IN ITALIA

SOMMARIO: § 1. *Dal Rinascimento alla Controriforma.* — § 2. *Dalla Controriforma ai giorni nostri.*

§ 1. — Preparato dal potente individualismo di Dante, che si stacca e in certa misura si oppone alle due grandi credenze generali dell'epoca, Papato ed Impero, le giudica, le critica, non vi soggiace, ma vuol modificarle secondo il proprio personale pensiero; di Dante che di sua natura è trasmutabile per tutte le guise (1); lo scetticismo in Italia si formula nettamente col Petrarca (indice dell'indole scettica del quale è già il suo appassionato amore per Cicerone) che nel *De sui ipsium et multorum aliorum ignorantia* oppone all'onniscienza dello scolasticismo e al dogmatismo dei teologi l'incapacità socratica di sapere e il concetto pragmatistico della superiorità dell'azione (della condotta virtuosa) sulla speculazione intellettualistica; e il cui pensiero culmina in un'esplicita dichiarazione di scetticismo. « Saepe diffidens mei ne erroribus implicer, dubitationem ipsam pro veritate amplector. Ita sensim Academicus evasi, nil mihi tribuens, nil affirmans, dubitansque de singulis nisi de quibus dubitare sacrilegium reor » (2). Si diffonde largamente mediante il riso gettato da Boccaccio, Ariosto, Pulci, Folengo sulle visuali, le venerazioni, le leggende, le forme letterarie ufficiali. Si intensifica con la critica dei pensatori del Rinascimento contro le concezioni filosofiche imperanti, critica i cui caratteri lo Spaventa riassume così: « scetticismo; dotta ignoranza; la conoscenza non altro che semplice congettura » (3); e ciò già nello scetticismo religioso di Giovanni e di Francesco Pico della Mirandola: il primo dei quali, seguendo Dionigi Areopagita, aderisce alla teologia negativa ed afferma che Dio è « super *veritatem*, superque ipsum esse » (4); e più energicamente an-

(1) Par. V, 98.
(2) *Ep. Rerum Sen.*, I Ep., V.
(3) *La Filosofia Italiana* (Bari, 1908, p. 69).
(4) *Op.*, Basilea, 1601, t. I, p. 164.

cora il secondo nell'*Examen vanitatis doctrinae gentium* (1), dichiara di volere, a beneficio dell'autorità della rivelazione, mostrare « universam gentium doctrinam superstitione, incertitudine, falsitate, labare ». Si afferma poi in modo gagliardo e tipico coi due maggior nostri uomini di questa età, con Machiavelli e Guicciardini. Il radicale scetticismo dei quali sta appunto nello sguardo fermo e freddo con cui essi afferrano una realtà irrazionale e ne asseriscono l'essere malgrado il suo irrazionalismo, *contro la ragione*, contro ciò che *pretenderebbe* la ragione. Nel quasi compiacimento con cui costoro si indugiano a constatare e a descrivere il perfetto esito di azioni malvage (come l'assassinio di Vitelozzo Vitelli per opera del Valentino) o in generale il successo nell'ambito politico d'una condotta priva di ogni scrupolo od imbarazzo morale, v'è tutto lo spirito dello scetticismo che mette con marcata e voluta accentuazione sott'occhio i fatti bruti che confutano le costruzioni meramente concettuali del dogmatismo idealistico e razionalistico. La constatazione che essi fanno e su cui chiamano l'attenzione, con la naturale soddisfazione di chi ha un argomento formidabile da far valere contro una visuale erronea, la constatazione che il furfante ottiene un successo definitivo e che la grandezza politica o la prosperità economica d'un popolo può esser raggiunta sotto un governo di delinquenti, è la constatazione che esistono solo fatti e non ragione, è la constatazione dell'irrazionalità del mondo, è l'adesione data alla visuale scettica. Guardare in faccia la realtà, irrazionale com'è; e, per il compiacimento di stabilire che la si deve guardare in faccia irrazionale com'è, senza veli razionalistici e illusioni idealistiche, descrivere, imperturbabilmente e quasi con soddisfazione, con la soddisfazione che dà la constatazione d'un fatto anche urtante, ma che conferma la nostra visuale, le sue brutture, i delitti che riescono a buon esito, le infamie con cui si governa: questo è il significato di Machiavelli e Guicciardini e in ciò sta il loro evidente scetticismo.

§ 2. — Se durante il soffocamento della Controriforma, che riduce il pensiero italiano pressochè a un balbettìo

(1) *Op.*, t. II, p. 476.

letterario, lo spirito scettico resta sepolto, esso ribalza però in luce con Galileo, con la sua polemica contro il dogmatismo razionalista aristotelico, col suo richiamo ai fatti contro la pura ragione e il semplice raziocinamento, con la sua dichiarazione che negli studi umani « non è nè verità nè falsità » (1). Si fa strada nel pessimismo di Foscolo e nell'aperta professione che egli dello scetticismo fa nella *Notizia intorno a Didimo Chierico*. Nell'aspetto particolare di scetticismo storico si afferma robustamente nei *Pensieri sulla storia e sull'incertezza e inutilità della medesima* (2) di Melchiorre Delfico. Culmina nella più grande figura che la storia del pensiero italiano presenti, nel Leopardi. L'universo gli appare come un processo casuale e circolare senza alcuna finalità (3). Questo processo vano è puramente processo di materia (4). Le cose sono per la non-ragione che sono e non perchè una forma o necessità preesistente di Ragione o Spirito le faccia essere (5). La storia umana, è caso e ripetizione, caso il suo svolgimento, le invenzioni, la determinazione di grandezza nelle figure storiche o nelle produzioni d'arte. Non esiste nè un Bello nè un Bene in sè; ma il giudizio dell'uno e dell'altro sorge in modo qua e là diverso per l'opera del fatto esterno dell'adattamento, dell'abito, dell'« assuefazione », a cui (e il pensiero è profondamente vero) il Leopardi attribuiva anche il genio e altresì il suo (6). Come per Hobbes, così per lui la società umana è fondata sull'odio che per natura l'uomo ha pel suo simile; quantunque per reggere e diventar grande essa abbia bisogno, come vuole il pragmatismo di James, il nietzchiesmo, il finzionismo di Vaihinger, delle « stupende larve » dell'onore, della virtù, ecc. Insomma,

---

(1) *Massimi Sistemi*, Gior. I; ed. Vigo, p. 54.
(2) III ed., Napoli, 1814.
(3) *Canto d'un pastore dell'Asia.*
(4) *Frammento inedito di Stratone e Pensieri di varia filosofia* VII, p. 29, 138, 191, 234 III, p. 42, 279 Questi passi esprimono in modo non dubbio il risoluto materialismo del Leopardi Ed è meraviglioso come nemmeno l'attestazione che ne dà il Leopardi giovi a far capire a molti che materialismo e scetticismo si congiungono naturalmente e quasi necessariamente
(5) *Ib. III*, p. 37, 221.
(6) *Ib.* 232.

il suo pensiero «che non c'è verità nessuna assoluta» è lo stesso di Sesto Emprico (1), e il suo sistema «introduce non solo uno scetticismo ragionato e dimostrato, ma tale che la ragione umana, per qualsivoglia progresso possibile, non potrà mai spogliarsi di questo scetticismo» (2).

Così tutti i motivi essenziali dello scetticismo si concentrano come in foco nella mente di Leopardi. Ne circolano anche, come assai finemente mise in luce il Donadoni (3) nel pensiero del Manzoni, nella sua ironia contro il razionalismo (Don Ferrante) e contro l'autorità (il Conte Zio). Dominano nel libro in cui il Graf ha consegnato tutta la sua esperienza di vita, nell'*Ecce Homo,* ed anche nella sua poesia (v. specialmente *Mi contraddico?*). Lampeggiano anche in quella del Pascoli.

Più ti va lungi l'occhio del pensiero
più presso viene quello che tu fissi:
ombra e mistero.

(MYRICAE).

E nel campo più professionalmente filosofico, attraverso le forme incomplete prese nel Franchi e nel Mazzarella, lo scetticismo, proprio nel periodo del Risorgimento, giunge fra noi alla formulazione più risoluta, piena e rigorosa che dopo Sesto abbia mai avuta, quella datavi da G. Ferrari nella *Filosofia della Rivoluzione* (1851).

Dello scetticismo si può veramente dire ciò che il Bovio diceva della critica, la quale d'altronde, come il Platner rilevava (4), se è veramente tale, è, non la critica dogmatica di Kant, ma critica scettica; ossia che esso «è l'intimità del genio italiano, è il fondo e il riflesso della nostra satira e di tutta la nostra vita» (5). Come di Roma antica, esso è il pensiero proprio e nativo dell'Italia ogni volta che questa non è, dall'oppressione politica e intellettuale e dalla degenerazione che ne consegue, resa estranea a sè e mentitrice alla propria natura.

---

(1) *II*, 119.
(2) *III*, 291.
(3) *Scritti e Discorsi Letterari* (Firenze, 1921, p. 294-355).
(4) *Aph.* § 694, 695.
(5) BOVIO, *Saggio critico del Diritto penale* (Napoli, 1876, pag. 25).

NOTA BIBLIOGRAFICA

Queste indicazioni bibliografiche si riferiscono esclusivamente alla storia dello scetticismo.

R. F. STÄUDLIN, *Geschichte und Geist des Skeptizismus*, Lipsia 1793-5; N. MACCOLL, *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus*, Londra e Cambridge ,1869; I. F. I. TAFEL *Geschichte und Kritik des Skeptizismus und Irrationalismus in ihrer Beziehung zur neuern Philosopie mit besonderer Rüchsicht auf Hegel*, Tubinga, 1834. (Non ostante che sia intralciata da lunghe confutazioni è utile specie riguardo gli scettici cristiani di cui nessuna altra storia tratta così diffusamente). ALB. GOEDECKEMEYER, *Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus*, Lipsia 1905; VICTOR BROCHARD, *Les Sceptiques Grecs*, II. ed., Paris Vrin, 1923. (Sono le due migliori storie dello scetticismo. Di più agevole lettura la seconda; la prima, preferibile, più solidamente fondata sulla conoscenza di ogni testo, e su quella così ampia di tutta la filosofia greca di cui l'autore dà prova anche negli altri suoi libri: *Platon*, Monaco, Rosl. 1922, *Aristoteles* ib., *Aristoteles' praktische Philosophie,* Dieterich' sche Verlag. Lipsia, 1922). E. SAISSET, *Le Scepticisme,* Paris, 1865. (Postumo. Pregevole specialmente lo studio su Enesidemo. Gli altri due scettici di cui tratta sono Pascal e Kant). V. SARTINI, *Storia dello Scetticismo moderno*, Firenze, 1876. Libro non privo di valore. Bayle, Glanvil, Hume e Kant sono quelli in cui lo scetticismo si compie. Il razionalismo di Bruno, il panteismo, il sensismo gli avviamenti ad esso.

E. BEVAN, *Stoics and Sceptics,* Oxford 1923. Limpide conferenze, delle quali una dedicata allo scetticismo greco; P. E. MORE. *Hellenistic Philosophies,* Princeton, 1923. Libro vivo e geniale di cui l'ultimo capitolo è dedicato allo scetticismo.

Il Commento di PIETRO VALENZA alle *Accademiche* di Cicerone (di cui si ha l'edizione Parigi, Barbou, 1796 con testo latino e traduzione francese). Merita ancora d'essere studiato.

L'Introduzione di REID alla sua edizione delle Accademiche, Londra 1885; assai pregevole, specie per i rapporti di Cicerone col pensiero greco.

L. CREDARO, *Lo scetticismo degli Accademici*, 2 vol. Milano, Hoepli, 1893. Ampio e informatissimo studio, interessante anche per la « storia esterna » che, in tale larghezza, non si trova altrove.

C. KREIBIG, *Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus*, Vienna, 1896. Breve e diligente esposizione di questa direzione dello scetticismo dall'antichità ai nostri giorni.

BARTHOLOMESS, *Huet ou le scepticisme théologique*, Parigi 1850; BARACH, *Hieronymus Hirnhaim*, Vienna 1864; RABBE, *L'abbé Simont Foucher*, Digione, 1867; FERRIS GREENSLET, *Joseph Glanville*, New York 1900; FLEISCHER, *Poiret als Philosoph* (Erlangen, 1894); ANTONIO ALIOTTA, *Scetticismo Antico e scetticismo moderno*, Piacenza 1903. (Lavoro giovanile, ma acuto e ben condotto); FEUERBACH, *Pierre Bayle* (Nuova ristampa: A. Krôner, Lipsia, 1924).

Finalmente richiamiamo l'attenzione, come forse del tutto sconosciute in Italia, sulle seguenti quattro opere:

JOHN OWEN, *The skeptics of the Italian Renaissance*, Londra, 1908; JOHN OWEN, *The skeptics of the French Renaissance*, Londra.

Sono due studi ampissimi, di piacevolissima lettura, fondati sullo studio diretto, ricchi di acute osservazioni e di indicazioni. Il primo è l'unico libro esistente sull'argomento.

ROBERT SAITSCHICK, *Deutsche Skeptiker: Lichtenberg, Nietzsche*, Berlino, 1906; ROBERT SAITSCHICK, *Französische Skeptiker: Voitaire, Merimée, Renan*, Berlino, 1906. Due libri di rara finezza, dovuti ad un *essayst* veramente magistrale, come è raro trovare in Germania; al quale si devono anche *Genie und Charakter* (II. ed. Darmstadt e Lipsia, 1926), delicatissimo studio su Shakspeare, Lessing, Goethe, Schiller, Schopenhauer, Wagner, e un mirabile libro sul Rinascimento italiano *Menschen und Kunst der Italienischen Renaissance* (II. ed. Monaco, 1925) davanti al quale impallidisce quello del Burchkhardt.

INDICE

Parte II. - STORIA.

SOMMARI DEGLI ULTIMI VOLUMI PUBBLICATI

G. SEMPRINI

I PLATONICI ITALIANI

A. FRANCHI

MALEBRANCHE

Del metodo. — Regole cartesiane. — Negazione d'ogni attività delle cause seconde. — Spauracchio fanciullesco. — Falso concetto del corpo. — Nozione equivoca del moto. — Argomenti sofistici contro l'attività dello spirito umano. — Conseguenze teologiche dell'occasionalismo.

IV. — VALUTAZIONE DEL PENSIERO DI MALEBRANCHE: Indulgenza dei teologi verso l'occasionalismo. — Due forme diverse della teorica della visione ideale. — Ripiego dell'estensione intelligibile. — Negazione del mondo reale. — Ignoranza di noi stessi. — Dogma teologico dell'esistenza dei corpi. — Principio della morale. — Fondamento della sovranità. — Attinenze della ragione con la fede. — Interpretazione benigna dell'idealismo malebranchiano. — Polemica di Malebranche contro i suoi critici. — Cartesianismo di Arnauld. — Argomenti contro la visione ideale. — Nicole e l'*Arte di pensare*. — Bossuet e Fénelon. — Regno del cartesianismo su la fine del secolo XVII.

G. RENSI

LO SCETTICISMO

Parte I. — TEORIA.

I. — IL VERO: § 1. Il Vero e i suoi caratteri: universalità, necessità, immutabilità. — § 2. Questi caratteri presenti solo nella percezione. — § 3. Critica dell'interpretazione idealistico-dogmatica di essi. L'immutabilità. — § 4. L'universalità e la necessità. — § 5. Il problema della pazzia. — § 6. La mancanza di criterio del Vero. — § 7. L'inesistenza del Vero.

II. — IL BUONO ED IL GIUSTO: § 1. Rapporto tra il Vero, il Bene e il Bello. — § 2. L'identificazione del Bene con la ragione. — § 3. Negli Stoici. — § 4. In Spinoza, e suo implicito scetticismo etico. — § 5. In Kant. Inesistenza del Bene. — § 6. Inesistenza del Giusto.

III. — IL BELLO: § 1. Soluzione realistica e idealistica del problema del Bello. — § 2. Il tentativo di distinguere il

Parte II. — STORIA.

E. BUONAIUTI

TERTULLIANO

IV. — LA TEOLOGIA DI TERTULLIANO. — Dalla toga, al mantello — La illiceità religiosa del servizio militare — Il monito a Scapula — La teologia « economica » — L'avvento del Paracleto.

V. — TERTULLIANO NELLA VALUTAZIONE DELLA COMUNITA' CRISTIANA: L'Ultima polemica contro il lassismo — L'insurrezione contro « l'editto postribolare » — Tertulliano scismatico — L'eredità di Tertulliano.

GIOVANNI SEMPRINI

PLATONE

I. — VITA DI PLATONE: 1. Primi studi di Platone nell'Atene dei tempi di Alcibiade. — 2. Come Platone pose nel dialogo il programma della sua vita. — 3. L'azione esercitata da Socrate su Platone e sulle sue dottrine. — 4. Platone inizia i suoi grandi viaggi, soffermandosi specialmente in Egitto. — 5. Primo viaggio nella Magna Grecia. I circoli politici pitagorici e rapporti di Platone con Dionigi tiranno di Siracusa. — 6. Fondazione dell'Accademia e suoi principali esponenti. — 7. Secondo e terzo viaggio in Sicilia. Morte di Platone. — 8. Il carattere di Platone. — 9. L'opera del maestro in seno all'Accademia.

II. — GLI SCRITTI DI PLATONE E PRINCIPALI DIALOGHI: 1. Classificazione delle opere secondo i risultati della critica. — 2. La lingua e lo stile dei dialoghi platonici. — 3. Il contenuto dei principali dialoghi: *a*) l'*Eutifrone*, l'*Apologia di Socrate*, il *Critone*; *b*) il *Protagora*, il *Teeteto*; *c*) il *Fedro*, il *Fedone*; *d*) le linee della *Repubblica*.

III — LA DOTTRINA DELLE IDEE (Dialettica): 1. Il punto di partenza del sapere scientifico. — 2. La dottrina dei presocratici: Eraclito e Parmenide. — 3. La dialettica platonica. — 4. Critica alla gnoseologia sofistica. — 5. Il mondo delle idee. L'essenza dell'idea. — 6. Il rapporto delle idee fra loro, con le cose e con Dio. — 7. La Reminiscenza. — 8. L'amore; il fervore filosofico; la bellezza. — 9. L'amore platonico e il suo significato.

IV. — LA FISICA: 1. Il concetto di materia. — 2. Le idee come causa delle cose sensibili; il mondo considerato teologicamente. — 3. L'anima del mondo: il tempo e l'eternità. — 4. Le diverse anime trapiantate nei corpi

SILVIO TISSI

NIETSCHE

I. — CENNI BIOGRAFICI: Primi anni — All'università di Bonn e di Lipsia — Schopenhauer e Wagner — La cattedra di Basilea — I colloqui di Triebschen — L'Origine della Tragedia — Il 1876 — Il vagabondaggio nietzscheano — La morte tragica.
zione del 1896 — L'inattualità di Nietzsche nell'« Origine della Tragedia » — L'antitesi Dionisio-Apollo — La musica come Volontà — Il coro come unica realtà — Il « suicidio della tragedia » — Il mistero « metafisico» della vita — Le Considerazioni inattuali » come espressione naturalistica dell'estetica nietzscheana — L'apologia del genio.

III. — PERIODO PSICOLOGICO: « Umano, troppo umano » — Realismo e romanticismo — Nietzsche filosofo della contrarietà immanente.

IV. — PERIODO SIMBOLICO-UMORISTICO LIRICO: Nietzsche umorista lirico — L'« Aurora » — Gli aforismi e il dramma — Come l'uomo può « sovrumanarsi » — Noi siamo definitivamente morituri — Ebbene, ebbene — La « Gaia Scienza » — Il volontario di distruzione — Genesi dello « Zarathustra » — Gli 82 aforismi delle Opere Postume — I primi due libri dello « Zarathustra » — Gli ultimi libri — L'umanità di Zarathustra.

V. — PERIODO MORALISTICO: Lo spirito contraddittorio della filosofia di Niezsche — « L'al di là del Bene e del Male » — Lo spirito libero — Lo spirito religioso — Massime e intermezzi — Storia naturale della morale — Noialtri sapienti — Le nostre virtù — Popoli e Patrie — Che cosa è nobile? — La Genealogia della Morale.

IV. — PERIODO DEFINITIVO: Il Caso Wagner — Il Crepuscolo degl'Idoli — L'Anticristo — L'Ecce Homo — La volontà di Potenza — Il divenire assoluto — Le due morali — Il Superuomo — Tra Cristo e Dionisio.

VIII. — GIUDIZIO GENERALE SUL NIETZSCHE: La scoperta religiosa del Nietzche — Contraddizione della volontà di potenza — Hegel e Nietzsche — Fichte e Nietzsche — Metafisica e morale — La problematizzazione della vita.

IX. — NOTA BIBLIOGRAFICA.

ERNESTO BUONAIUTI
DELLA R. UNIVERSITÀ DI ROMA

PASCAL

I. — LA VITA: Il problema eterno del cristianesimo. — Agostinismo e Riforma — Controriforma e Giansenismo — La prima e la seconda «conversione» di Pascal — Le polemiche — L'Apologia — La morte.

II. — IL PENSIERO: «L'UOMO»: La mediocrità universale — La follia inguaribile — Lo spirito geometrico e lo spirito di finezza — Pensare e credere.

III. — IL PENSIERO: «L'UMANITA'»: Le ragioni del cuore — La solidarietà empirica e la solidarietà carismatica — La chiesa della umanità.

IV. — IL PENSIERO: «DIO»: Trovare per cercare — La «rectitudo suprema» — Dio e la sua rivelazione — Scommettiamo!

V. — IL PENSIERO: «CRISTO»: L'agonia eterna — Agonizzare per vivere — L'agonia di Gesù e il sonno del gesuitismo.

VI. — L'APPELLO AL TRIBUNALE DEL SIGNORE: Pascal e la posterità — Un appello che attende la sua risoluzione.

A. HERMET

CUSANO

I. — I GIORNI E LE OPERE: § 1. Gli studi. — § 2. L'umanesimo. — § 3. Idee politico-religiose: «De Concordantia catholica» — § 4. La disfatta del Concilio. — § 5. Il trionfo della papalità. — § 6. La legazione in Germania e l'opera di riforma. — § 7. Il vescovado; la lotta contro un principe. — § 8. Gli ussiti e l'Islam; il grande sogno.

II. — LE MEDITAZIONI: § 1. Scritti filosofici e mistici. — § 2. Scritti scientifici e critici.

III. — TEOLOGIA E METAFISICA: § 1. Esistenza, essenza di Dio, e nomi divini. — § 2. Rapporto fra Dio e mondo. — § 3. La creazione.

IV. — COSMOLOGIA E PSICOLOGIA: § 1. Costituzione delle creature; le anime umane e i puri spiriti. — § 2. Psicologia umana. — § 3. L'ascensione del creato al creatore.

V. — SOTERIOLOGIA E MISTICA: § 1. Il Verbo e la grazia. — § 2. Lo Spirito unificante e l'unità religiosa.

VI. — FONTI DEL PENSIERO CUSANIANO: § 1. La Patristica; l'Areopagita; gli eterodossi. — § 2. La scolastica e la mistica. — § 3. Platone e Aristotele, Pitagora e neoplatonismo.

GIUSEPPE TAROZZI

DELLA R. UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

LOCKE

I. — L'UOMO E LA VITA: 1. L'educazione del padre — 2. Gli studi a Westminster e a Oxford — 3. In Prussia — 4. Nuovi studi a Oxford — 5. Intimità col conte di Shaftesbury — 6. Viaggi e dimora in Francia e in Olanda; vicende politiche — 7. Pubblicazione del *Saggio* in Inghilterra — 8. Funzioni politiche e amministrative. — 9. Studi religiosi — 10. Vecchiezza e morte — 11. L'epitafio e la figura morale del Locke — 12. Locke e Descartes.

II. — IL « SAGGIO SULL'INTELLETTO UMANO » (§ 1. *Contenuto*): 1. Disegno dell'opera — 2. Le nozioni innate — 3. Sensazione e riflessione — 4. Le idee — 5. Modi — 6. Spazio e tempo — 7. L'infinito — 8. L'idea di sostanza — 9. Relazione. Identità personale — 10. Caratteri delle idee — 11. Il linguaggio — 12. Gradi ed estensione della conoscenza — 13. Materia e pensiero — 14 La realtà della conoscenza — 13. Materia e pensiero — 14. La realtà della conoscenza — 15. L'esistenza di noi stessi, di Dio e delle cose — 16. Modi di accrescere la conoscenza. La probabilità e le opinioni. — 17. La ragione — 18. La fede — 19. L'amore della verità e l'entusiasmo — 20. L'errore — 21. I tre rami della scienza. — (§ 2. *Il saggio sull'intelletto umano e il criticismo*): 1. La causa occasionale e l'origine filosofica del « Saggio » — 2. Carattere analitico di quest'opera. Giudizi di Stuart Mill e di Schopenhauer — 3. La critica dell'innatismo — 4. In qual senso la dottrina del L. è critica — 5. La *riflessione* — 6. Locke e Bacone — 7. L'accusa del circolo vizioso — 8. Locke

---

E. CASTELLI

LABERTHONNIÈRE

PIETRO MIGNOSI

L'IDEALISMO

P. TOSCHI

LEIBNIZ

IV. — LA CONOSCENZA: I *NUOVI SAGGI*: § 1. Realtà e conoscenza — § 2. Conoscenza intuitiva, dimostrativa, sensitiva — § 3. Esiste una realtà e noi la possiamo conoscere. — § 4. L'innatismo virtuale. — § 5. Principio di contradizione e principio di ragione sufficiente: verità di ragione e verità di fatto. — § 6. Il principio di continuità e le sue applicazioni.

V. — VALUTAZIONE DEL PENSIERO LEIBNIZIANO: § 1. Un sistema « paradossale ». — § 2. L'opposizione a Cartesio e a Spinoza: come si debba intendere. — § 3. Critica dell'armonia prestabilita e dei rapporti fra anima e corpo — § 4. Critica dei rapporti fra anima e corpo — § 4. Critica dei rapporti fra le monadi e Dio. — § 5. Critica dell'ottimismo e di altri aspetti morali e metafisici del sistema leibniziano. — § 6. Carattere e valore di questo: importanza data all'individualismo: organicità e fecondità del sistema. — § 7. Studi e teorie di Leibniz in altri campi della coltura e della vita spirituale· filosofia del diritto, filosofia, religione, scienza.

IV. — L'ORMA DI LEIBNIZ. — § 1. Heinscius e Wolff: diffusione e importanza della filosofia wolffiana — § 2. Influsso di Leibniz durante il periodo dell'illuminismo tedesco: Lessing — § 3. Kant: sua polemica coi leibniziani avversi alla critica kantiana: Herder e la filosofia della storia. — § 5. Movimento scientifico derivato dal principio leibniziano di continuità: Goethe e Darwin, — § 5. L'idealismo metafisico tedesco e la scuola spiritualista francese. — § 6. Bergson.

Prof. FERDINANDO D'AMATO

GENTILE

I. — LA VITA E L'UOMO. — § 1. La formazione mentale e le prime opere — § 2. Il Gentile professore a Palermo — § 3. Il distacco dal Croce — § 4. Il periodo di Pisa § 5. Il Gentile a Roma — § 6. Il Gentile politico e riformatore — § 7. Il Maestro di vita.

II. — LA VERITA': § 1. Il problema della verità e le difficoltà del realismo — 2. La filosofia antica come oggettivismo — § 3. Il soggettivismo moderno, l'intuizione cristiana e il formalismo kantiano. — § 4. L'idealismo hegeliano e la riforma avviata da B. Spaventa — § 5. L'assunto dell'idealismo attuale.

III. — L'ATTO PURO: § 1. Il divenire e lo spirito. — § 2. L'immanenza della verità — § 3. L'errore — § 4. Il male — § 5 La vita morale — § 6. Lo spirito come unità di conoscere e volere.

IV. — LA NATURA. — § 1. L'io empirico e l'io assoluto. — § 2. Spazio e tempo — § 3. La natura come il passato dello spirito.

V. — L'INFINITA' DELLO SPIRITO. — § 1. Critica della psicologia empirica — § 2. Lo spirito come autoconcetto — § 3. Critica della deduzione kantiana delle categorie — § 4. La falsa esistenza monadistica dei soggetti — § 5. Il particolare e l'universale — § 6. La Persona.

VI. — I MOMENTI ASSOLUTI DELLO SPIRITO. — § 1. La dottrina crociana delle forme spirituali distinte di fronte all'attualismo — § 2. Residuo di spinozismo nella *Filosofia dello spirito* di B. Croce — § 3. L'arte e la religione nella concretezza della sintesi filosofica — § 4. La religione, momento eterno dello spirito.

VII. — STORIA E FILOSOFIA. — § 1. La vita dello Spirito come filosofia — § 2. Identità di filosofia e storia della filosofia; di storiografia e storia; di storia e filosofia. — § 3. La filosofia come politica — § 4. Il Verbo e la Storia.

VIII. — § 1. Che cosa significa l'attualismo — § 2. Le accuse di fenomenismo, di misticismo, di irrazionalismo, di agnosticismo, mosse all'attualismo — § 3. La legge dell'attualismo e il progresso del pensiero — § 4. Il valore nazionale e l'originalità dell'attualismo.

Prof. FRANCESCO FLORA

CROCE

LA METODOLOGIA DELLA STORIA. — 1. Di questo saggio. — 2. Filosofia come metodologia e creazione. — 3. Il buon senso e il filosofo tradizionale. — 4. La filosofia sempre nuova. — 5. Il sistema — 6. La trascendenza — 7 La distinzione dell'unità.

L'ARTE. — 1. L'intuizione pura. — 2. Stato d'animo e totalità. — 3. La divisione delle arti e i generi. — 4. Tecnica, linguaggio, comunicazione.

LA CRITICA. — 1. La critica come filosofia. — 2. La storia dell'arte.

IL PENSIERO LOGICO. — 1. Compito della Logica. — 2. Il concetto — 3. Il giudizio e la storia.

L'UTILE. — 1. Il momento economico — 2. La politica e lo Stato. — 3. Le leggi.

LE SCIENZE, LE MATEMATICHE, LA NATURA. — 1. L'utile e le finzioni concettuali. La memoria — 2. Classificazione e principi matematici — 3. Scienza e filosofia — 4. La Natura.

L'ERRORE. — 1. L'errore come atto utilitario. — 2. Fenomenologia dell'errore.

RELIGIONE E FILOSOFIA. — 1. La religione e il mistero. — 2. La filosofia come religione.

L'INDIVIDUO E LA PROVVIDENZA. — 1. L'individuo come istituzione. — 2. Le opere e la responsabilità. — 3. L'immortalità — 4. L'azione e la Provvidenza.

IL CIRCOLO DELLE DISTINZIONI. — 1. L'unità nel processo delle distinzioni. — 2. La dialettica. — 3. Il divenire.

LA STORIA. — 1. Identità di storia e filosofia — 2. La storia sempre contemporanea. — 3. Storia e cronaca. — 4. Infinito storico — 5. Le storie speciali — 6. Dissoluzione dello scetticismo storico. — 7. Dissoluzione del sistema definitivo.

IL CROCE CRITICO E STORICO. — 1. Saggi di storia della filosofia — 2. Saggi di storia etico-politica — 3. Saggi di storia letteraria — 4. Croce e l'arte moderna.

CENNI BIOGRAFICI E SVOLGIMENTO DELLE OPERE. — 1. Infanzia e studi — 2. Il rigorismo herbartiano. — 3. Ricerche erudite. — 4. La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte: La critica letteraria. Il marxismo. — 5 Le Tesi di Estetica. — 6. La cultura italiana verso il 1900. — 7. L'« Estetica » e la rivista la « Critica ». — 8. Le opere maggiori. — 9. Il Croce e l'« Offenheit ». — 10. L'onestà del metodo. — 11. Le letture e l'erudizione come riposo. — 12. Il temperamento. — 13. L'umore. — 14. L'ardore filosofico. — 15. Conclusione.

III. — L'ANIMA E L'INTELLIGENZA. — 1. L'anima del mondo e l'anima umana. — 2. Che cos'è l'anima umana. — 3. L'anima e il corpo. — 4. L'unità spirituale dell'anima. — 5. La liberazione dell'anima. — 6. L'anima elevandosi s'assimila all'Intelligenza. — 7. L'ascensione dell'anima per la via della bellezza. — 8. La vita dell'anima nell'Intelligenza.

IV. — DIO. — 1. Dall'intelligenza a Dio. — 2. Avviamento dell'anima alla vita beata; Dio termine di tutte le cose. — 3. La trascendenza del divino. — 4. Dio è immanente e trascendente — 5. La conoscenza per la visione estatica — 6. Breve sintesi.

V. — PLOTINO E LA FILOSOFIA — 1. Plotino e la filosofia indiana — 2. Plotino e la filosofia greca anteriore — 3. Plotino e il Cristianesimo — 4. Plotino, Bruno e Spinoza — 5. Plotino e la filosofia contemporanea.

Prof. ADOLFO FAGGI

HARTMANN

I. Vita e personalità di Eduardo Hartmann. — II. Posizione storica della filosofia dell'incosciente. — III. La filosofia teoretica dell'incosciente. — IV. La filosofia morale e religiosa — V. L'estetica. — VI. Critica della filosofia dell'incosciente — Bibliografia.

UGO REDANÒ

LA SCIENZA DEGLI ANTICHI

(Disegno storico dello sviluppo del pensiero antico)

I. Le origini. — II. Sviluppo della scienza in Grecia fino ad Aristotele — III. Aristotele. — IV. Dal III secolo all'età di Augusto. — V. La scienza dei romani. — VI. Ultimi bagliori.

COLLABORATORI

ANTONIO ALIOTTA, della R. Università di Napoli.
FERDINANDO D'AMATO.
VLADIMIRO ARANGIO-RUIZ.
PAOLO ARCARI, della R. Università di Losanna.
ERNESTO BUONAIUTI, della R. Università di Roma.
BEONIO BROCCHIERI.
SANTINO CARAMELLA, della R. Università di Genova.
ENRICO CASTELLI.
CARLO CAVIGLIONI.
VINCENZO CENTO.
G. CHIAVACCI.
P. EMILIO CHIOCCHETTI (O. F. M.), dell'Università Catt. di Milano.
EUGENIO DI CARLO, dell'Università di Camerino.
GIACOMO DONATI.
P. A. FERRARI, della R. Università dl Bologna.
AUGASTO HERMET.
E. P. LAMANNA, della R. Università di Firenze.
E. LO GATTO, dell'Istituto per l'Europa Orientale.
G. MAGGIORE, della R. Usiversità di Palermo.
M. MARESCA, della R. Università di Pavia.
AMATO MASNOVO, della Università Cattolica di Milano.
PIETRO MIGNOSI.
EMILIO MORSELLI, della R. Università di Milano.
VALENTINO PICCOLI.
GIUSEPPE PREZZOLINI.
GIUSEPPE RENSI, della R. Università di Genova.
PAOLO ROTTA, dell'Università Cattolica di Milano.
G. SEMPRINI, del R. Liceo Scientifico di Genova.
GIOVANNI SEREGNI.
GIUSEPPE TAROZZI, della R. Università di Bologna.
SILVIO TISSI.
PAOLO TOSCHI.
ERMINIO TROILO, della R. Università di Padova.
BERNARDINO VARISCO, della R. Università di Roma.
GUIDO VILLA, della R. Università di Pavia.
ZINO ZINI, della R. Università di Torino.
P. MARTINETTI, della R. Università di Milano.
A. FAGGI, della R. Università di Torino.
F. VIRGILI, della R. Università di Torino.
UGO REDANO'.
A. LEVASTI.
A. BANFI.
L. PIZZAGALLI.
E. VILLA.
L. ZARI.
P. ZAMA.

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)

PARERGA et PARALIPOMENA pubblicati:

SCHOPENHAUER: Frammenti di Storia della Filosofia. Trad. it. di G. Seregni.

SCHOPENHAUER: Filosofia e Scienza della natura. Trad. ital. di A. Treves.

SCHOPENHAUER: Problemi di Metafisica. Trad. ital. di A. Treves.

Di prossima pubblicazione:

SCHOPENHAUER: Scritti sulla vita e sulla morte. — Due volumi coi brani inediti tratti da **Nuovi Paralipomena e dagli Scritti Postumi** — Prima traduzione italiana di Cristina Baseggio.

(COLLEZIONE PENSATORI CELEBRI)

EDIZIONI ATHENA - Via S. Antonio, 10 - MILANO (105)